



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

**Las limitaciones del utilitarismo y liberalismo de John
Stuart Mill**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con
mención en Historia de la Filosofía

AUTOR

Paul Fritz GAMARRA YÁÑEZ

ASESOR

Miguel POLO SANTILLÁN

Lima, Perú

2017



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Gamarra, P. (2017). *Las limitaciones del utilitarismo y liberalismo de John Stuart Mill*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

217

UNIDAD DE POSGRADO ✓
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER

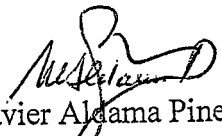
A los veintiún días del mes de julio de dos mil diecisiete, siendo las 14.00 horas, en el local de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores: Dr. Javier Aldama Pinedo (Presidente-Informante), Dr. Miguel Angel Polo Santillán (Asesor), Mg. Alan Pisconte Quispe (Informante), Mg. Jorge Quispe Cárdenas (Miembro) y Mg. Álvaro Revolledo Novoa (Miembro) para calificar la sustentación de la tesis titulada **Las limitaciones del utilitarismo y liberalismo de John Stuart Mill**, presentada por el señor **Paul Fritz Gamarra Yáñez**, Bachiller en Filosofía, para optar el Grado de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía. ✓


Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Art. 61 del Reglamento General de Estudios de Posgrado, aprobado por R.R. N° 00301-R-09 del 22 de enero de 2009.

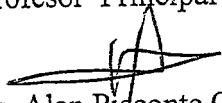
Buena (16)


Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía al señor **Paul Fritz Gamarra Yáñez**.


El acto académico de sustentación concluyó a las 17:00 horas.


Dr. Javier Aldama Pinedo
Presidente
Profesor Principal T.C.


Dr. Miguel Angel Polo Santillán
Asesor
Profesor Principal T.C.


Mg. Alan Pisconte Quispe
Informante
Profesor Auxiliar T.C.


Mg. Jorge Quispe Cárdenas
Miembro
Profesor Principal T.C.


Mg. Álvaro Revolledo Novoa
Miembro
Profesor Auxiliar T.C.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO I	17
EL EMPIRISMO DE J. S. MILL Y EL ARTE.....	17
1.1. El empirismo de John Stuart Mill	17
1.1.1. La experiencia como objeto de conocimiento	17
1.1.2. Propositiones reales y propositiones verbales.....	18
1.1.3. Lógica de la verdad.....	20
1.1.4. La “formula” del silogismo	21
1.1.5. El supuesto de la lógica de la verdad: el comportamiento regular y uniforme de la naturaleza. El empirismo de Mill “más allá” del de Hume.....	22
1.2. Como se funda el “arte” en la ciencia.	25
CAPITULO II	29
EL CONCEPTO DE HOMBRE Y EL PROYECTO EDUCATIVO DE J. S. MILL.	29
2.1. La felicidad como finalidad del arte.	29
2.2. La verdad, la opinión y el proyecto anti-dogmático	31
2.3. El concepto de hombre en Mill.	37
2.3.1. Los sentimientos, la simpatía y el proyecto de educar la sensibilidad.	37
2.3.1.1. Las sensaciones de placer y dolor	41
2.3.2. Los ejes fundamentales del proyecto educativo de Mill.....	43
2.3.2.1. Razón y la educación de la inteligencia.....	43
2.3.2.2. La voluntad y la formación del carácter	48
2.3.3. Ser individual y ser social	52
2.3.3.1. Ser individual	52
2.3.3.2. Ser social y el sentimiento de unidad social.....	56
CAPÍTULO III	59
EL CONCEPTO DE LIBERTAD DE J. S. MILL	59
3.1. El falibilismo	74
3.2. Pluralismo o diversidad	82

CAPÍTULO IV	90
EL UTILITARISMO DE J. S. MILL.....	90
4.1. El principio de la moral utilitaria	90
4.1.1. El principio.....	93
4.1.2. El recurso a la experiencia del principio utilitario	96
4.1.3. Sobre la cantidad y la calidad del placer	97
4.1.4. Jerarquía del placer	99
4.1.5. La virtud.....	100
4.1.6. Valoración del cristianismo y de la moral kantiana	102
4.1.7. Sobre Kant.	105
4.2. Utilitarismo y justicia.....	106
4.2.1. Los derechos morales.....	107
4.2.2. Moral y justicia.	110
4.2.3. La justicia y su fundamento: la sensación de justicia.....	111
4.2.4. Justicia y bienestar.	115
4.2.5. Justicia y “solidaridad” utilitaria.....	116
4.2.6. La ley como la armonía de los intereses sociales e individuales (El poder de la opinión pública y de la educación).....	118
4.2.7. Autoafirmación social del criterio armonizador.	119
CAPITULO V	121
LA CONTRADICCIÓN ENTRE EL LIBERALISMO Y EL UTILITARISMO DE J. S. MILL.....	121
5.1. Utilitarismo insuficientemente liberal.....	121
5.2. Liberalismo insuficientemente utilitario	132
5.3. Otros aspectos críticos	138
5.4. Origen de la contradicción	146
CONCLUSIONES	149
ANEXO A.....	151
EL EMPIRISMO DE DAVID HUME	151
1. Observación preliminar	151
1.1. La mente	152
1.2. El atomismo.....	154
2. Fuentes del conocimiento: análisis.....	155
2.1. Impresiones e ideas.....	156
2.2. Impresiones de sensación e impresiones de reflexión	157

2.3. Percepciones simples y percepciones complejas	162
3. El espacio y la idea de divisibilidad infinita o el fundamento del atomismo sensible de David Hume.....	168
4. Descripción de la inferencia y sus límites: síntesis	173
ANEXO B	185
EL UTILITARISMO.....	185
Aproximación histórica al contexto de aparición del utilitarismo.	191
1. Francis Hutcheson (1694 – 1746).....	196
2. David Hume (1711 – 1776).....	197
3. Jeremy Bentham (1748 – 1832)	208
REFERENCIAS.....	214

INTRODUCCIÓN

En un diálogo sostenido con el entonces cardenal Ratzinger, posterior papa emérito Benedicto XVI, y que se ha publicado bajo el título: “Los fundamentos pre políticos del estado democrático”, Jürgen Habermas inició su participación con las siguientes palabras que, aunque la cita es larga, sirve para nuestra pretensión de aproximarnos el problema que queremos abordar:

“El tema de nuestro debate nos recuerda una pregunta que Ernst-Wolfgang Böckenförde resumió a mediados de los años sesenta en una frase llena de posibilidades: ¿el estado liberal y secularizado se nutre de supuestos normativos que él mismo es incapaz de garantizar?¹ Con ella se expresa la duda sobre la capacidad del estado democrático para renovar con sus propios medios los supuestos normativos que lo sostienen, y también el presupuesto de que el mismo estado democrático se remite a tradiciones éticas autóctonas surgidas de concepciones del mundo o de religiones, pero en todo caso a tradiciones éticas que implican una obligación colectiva. Frente a la situación de hecho del pluralismo (Rawls), esto pondría sin duda en dificultades al estado que tiene un deber

¹ E.-W. Böckenförde, “Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation” (El nacimiento del Estado como proceso de la secularización), (1967), en Id., *Echt, Staat, Freiheit* (Autenticidad, Estado, Libertad), Frankfurt, 1991, p. 92 ss.

de neutralidad hacia las diferentes concepciones del mundo.² Pero esta conclusión no argumenta contra el presupuesto mismo.

En primer lugar me gustaría plantear el problema bajo dos aspectos. Desde un punto de vista cognoscitivo, la duda se refiere a la pregunta siguiente: tras el paso íntegro hacia el derecho positivo, ¿puede aún la soberanía política emanar de una legitimación secular, es decir no religiosa o no metafísica en general? Aun cuando se admitiera esa legitimación, en una perspectiva que da prioridad a las motivaciones, la duda persiste: ¿puede una colectividad plural en sus visiones del mundo encontrar una estabilidad normativa – una estabilidad que rebasaría así el simple *modus vivendi* – si supone cuando mucho, como trasfondo, un consenso formal limitado a procedimientos y principios? Aun cuando se suprima esta duda, algunos sistemas sociales de esencia liberal se atienen a la solidaridad de sus conciudadanos, y podría ser que las fuentes de esa solidaridad se debilitaran como consecuencia de una secularización de la sociedad que “se descarrilaría” en su totalidad.”³

Es decir, al parecer las aporías morales que vive el Estado liberal podrían tener su raíz en la escisión que para el mundo significó el proceso de secularización, que en realidad se inició ya en la tardía edad media y que alejaron a la razón de la fe. Sin Dios, el hombre abandonado a sus propias fuerzas pretende organizar una sociedad moral, no queriendo a su vez que la regla este en ningún sentido emparentada con cuestiones ni metafísicas, ni éticas, contradiciendo así su propio origen.

Y sin embargo, tal como por ejemplo lo intenta Ronald Dworkin, se plantea una ética liberal⁴, y se percibe dentro de los mismos ámbitos liberales la necesidad de hallar una fuente, no metafísica ni religiosa, para el contenido normativo de sus leyes.

John Stuart Mill es un filósofo que a nuestro juicio ya evidenciaba en su pensamiento político liberal y moral esta dificultad de conciliar los intereses

² En el caso en que debiera uno imponer entonces a este Estado, salvo que ya se lo imponga él mismo, una “concepción del mundo” o una “religión” determinadas como fuente de normas. (nota del traductor al francés, N.T.F.- Jean-Louis Schlegel)

³ El texto puede hallarse en la siguiente dirección electrónica: <http://www.letraslibres.com/mexico/los-fundamentos-prepoliticos-del-estado-democratico> Aunque hay una versión editada por el FCE: Habermas, Ratzinger (2008)

⁴ “Dworkin argues for a necessary connection between law and morality by examining the nature of legal reasoning. Legal reasoning, for Dworkin, is inextricably moral” Kisilevsky, S. (2008) Recuperado de: <http://www.trinitinture.com/documents/kisilevsky.pdf>

colectivos con los individuales. Mill pertenece, a nuestro juicio, a aquellos pensadores liberales que parten de concepciones del hombre y de la sociedad que les han servido de plataforma para pensar lo político. Si se piensa al hombre como un ser amoral o sin relación natural alguna con la ética, esto ya implica una posición ética sobre el asunto. Mill defendían un tipo de moral que aparentemente no entraría en contradicción con sus postulados liberales, pero nosotros justamente, en esta investigación, pensamos lo contrario.

Así, por ejemplo, Esperanza Guisán sostiene que para Mill: “Las libertades de los individuos, no son, no deben ser sacrificadas”. O con mayor énfasis afirma: “El *Utilitarismo* y *Sobre la Libertad* no son obras contrapuestas, ni obedecen a momentos distintos en el pensamiento de Mill” (Mill, 1984: 22). Esta investigación pretende, precisamente, mostrar lo contrario.

En el presente, en la actual situación económica y política, el hombre carece de valor, o es valorado en razones ajenas a su condición y naturaleza. Los hombres son medidos y evaluados por criterios que se forjaron alguna vez en la historia de la humanidad, y por tanto, no son criterios absolutos que funcionen como principios universales. Sin embargo, funcionan, y tienen en su haber el que los hombres hoy día sean medidos de acuerdo a su capacidad, habilidad, propiedad, funcionabilidad, eficiencia, competencia, rentabilidad, etc., pero no por su ser.

La situación compleja que vivimos hoy se agrava más, cuando el discurso oficial del presente es el que niega todo discurso, la negación de la fundamentación, la renuncia a cualquier cosa que se presente como relato. Nos hallamos en el tiempo que se ha venido a denominar como postmoderno, y que lleva en sí, la potenciación de la negación de cualquier discurso que se presente como fuerte. Es el dominio presente del pensamiento débil, relativo, multiforme, en el que hablar de principios y, más aún, de principios reales o naturales, sino es negado de forma radical, es puesto bajo la sospecha de que con ese discurso se está reviviendo el espíritu totalitario de la modernidad, plasmado de modo triste y monstruoso en la Alemania nazi de Hitler, como en la URSS de Stalin.

Todavía hay más. El mundo occidental ha ido aceptando el criterio de la libertad como el criterio más verdadero para evaluar los actos humanos. Ahí

donde la libertad es puesta en cuestión se levantan las banderas que reclaman justicia. La libertad ha venido a ser, en estos tiempos, el asunto que define nuestro propio destino, nuestra vida social; incluso, la libertad es un criterio que permite medir el desarrollo de los pueblos (Sen, 2000).

Pero la libertad, tal y como aparece en el discurso dominante de la ausencia de discursos, es un principio que curiosamente ni está ligado a la naturaleza humana, por lo menos en los puntos de vista contemporáneos, ni tiene que ver con valores. Más bien, existe una tendencia a potenciar la libertad negativa, por encima de la libertad positiva. El liberalismo contemporáneo no posee un discurso hegemónico, y ello, en parte se debe, a que gracias a cierta consideración ajena a cualquier ideología, la libertad cada vez más aparece separada de la responsabilidad. En el presente, la libertad tiene que ver más con un derecho individual que con una condición humana, o con un bien social.

El análisis filosófico del presente resultaría de gran utilidad ahí donde el hombre carece de conocimiento de sí, o se halla inscrito en la aridez del pensamiento único. Y es que en el presente, si bien es cierto, nos hallamos en un mundo donde las ideologías han perdido todo su valor, lo malo de ello es que la aridez se ha hecho la condición usual del hombre. La ignorancia no solo se ha extendido y fortalecido, a pesar de haber grandes condiciones de vida para el hombre, muy superiores frente a todo tiempo pasado. No solo la ignorancia se ha extendido, sino que hay razones y justificaciones para no buscar la verdad, para no saber. El pensamiento escéptico ha ido poblando los vacíos escenarios que la postmodernidad y el nihilismo negativo, ése del que habla Nietzsche cuando dice que el desierto sigue creciendo, han dejado tras de sí. No sólo no se puede conocer, sino que estas corrientes fortalecen la tesis de que no tiene sentido buscar el conocimiento, por lo menos ya no en los términos absolutistas modernos. Es como si la humanidad hubiera llegado a cierta conciencia de que el mundo está en una situación de desgaste y autodestrucción y no va a cambiar, y muy poco o nada se puede hacer, salvo arrojarse a vivir el presente con fruición.

En ese sentido, la religión y las tradiciones religiosas tienden a ser cada vez más situadas en la esfera de lo personal y subjetivo. No se vinculan más fe

y política, y ello porque en parte, fe y razón se han divorciado hace siglos, y su vinculación para cierto pensamiento escéptico es inútil e innecesaria. La fe es cada vez más un asunto individual, que tiene que ver con los criterios personales, y por ello, no hay una apuesta por una religión sino por la diversidad de creencias, la pluralidad de objetos de fe, hasta los más inverosímiles, y ello porque bajo el discurso desestructurador y desustancialista, la fe es un producto cultural, antes que algo que tenga que ver con la realidad trascendente de Dios.

Y sin embargo, es necesario vivir bajo un orden social. Es necesario configurar las mejores condiciones de vida para el hombre, y esa es tarea de los hombres. Es todavía posible pensar, en estos tiempos áridos, y en los cuales se exige ponderación y tolerancia como actitudes básicas para pensar.

Consideramos en ese sentido que el utilitarismo es probablemente el criterio moral, normativo o no, que más influencia ejerce en el presente junto con el pragmatismo. Que el mundo en general es utilitarista, a nivel social, institucional y personal, y que merece una especial atención.

El utilitarismo ya ha sido sometido a análisis previamente y en primer lugar, por los mismos pensadores utilitaristas, toda vez que el utilitarismo no constituye un cuerpo doctrinal, y existen interpretaciones, que han variado a lo largo de estos últimos tiempos sobre sus principios fundamentales. Pero consideramos que de todos aquellos es el de Mill es más relevante por su carácter de fundador y porque nos resultan actuales sus propuestas como sus contradicciones.

La problemática moral en el liberalismo y nuestra hipótesis

Aquí entre Ud. y yo, ¿no debería el Banco Mundial alentar una *mayor* migración de las industrias contaminantes a los PMD [países menos desarrollados]? Se me ocurren tres razones para ello

- 1) La medición de los costos de la contaminación perjudicial para la salud depende de los beneficios inevitables del aumento de la morbilidad y la mortandad. Desde este punto de vista, una cantidad dada de contaminación perjudicial para la salud debe darse en el país con el costo más bajo, que será el país con los salarios más bajos. Creo que la lógica económica de verter un montón de

desechos tóxicos en el país con salarios más bajos es impecable y que tenemos que reconocerlo.

- 2) Es probable que los costos de contaminación no sean directos, dado que los incrementos iniciales de la contaminación probablemente tiene un costo muy bajo. Siempre he creído que los países subpoblados de África están infinitamente *subcontaminados*; la calidad de su aire es quizá infinitamente baja de manera ineficiente [*sic*] en comparación con Los Ángeles o la ciudad de México. Sólo los lamentables hechos de que tanta contaminación sea generada por industrias no comercializables (transporte, generación de electricidad) y de que los costos unitarios del transporte de desechos sólidos sean tan altos impiden un comercio de contaminación del aire y desechos que mejore el bienestar del mundo.
- 3) Es probable que la demanda de un medio ambiente limpio por razones estéticas y de salud tenga una gran elasticidad respecto a los ingresos. Obviamente, la preocupación por un agente que provoca un cambio de uno en un millón en las probabilidades del cáncer de próstata va a ser mucho mayor en un país en el que gente vive lo suficiente como para padecer cáncer de la próstata que en un país en el que la mortandad antes de los cinco años de edad es de 200 por cada mil. Asimismo, la preocupación por la descarga de desechos industriales en la atmósfera es, en una gran medida, respecto a las partículas contaminantes que impiden la visibilidad. Esas descargas quizás tengan un efecto directo muy reducido en la salud. Evidentemente, el comercio de bienes que entrañen la preocupación por la contaminación estética podría mejorar el bienestar. Si bien la producción es móvil, el consumo de aire limpio no es comercializable.

El problema con los argumentos en contra de todas estas propuestas de mayor contaminación en los PMD (los derechos intrínsecos sobre ciertos bienes, razones morales, intereses sociales, falta de mercados adecuados, etc.) es que podrían cambiar completamente y usarse con mayor o menor eficacia en contra de toda la propuesta de liberalización que hiciera el Banco. [Citado en *The Economist*, 8 de febrero de 1992, p. 66] (Hausman & McPherson, 2007: 23-24)

El texto es un memorándum – privado, y que se filtró a la prensa y que fue publicado por *The Economist* poco tiempo después - escrito por Lawrence Summers, quien en calidad de jefe de economistas, establecía estas líneas de reflexión sobre la posibilidad de trasladar los efectos contaminantes de la industria de los países más desarrollados a los menos desarrollados. Como se puede leer entre los argumentos que propone está el de hacer un uso más eficaz del aire no tan contaminado del África, por ejemplo, pensando en la baja densidad poblacional y la alta tasa de mortalidad infantil, así como la esperanza de vida en estos países menos desarrollados, que resulta ser también baja. Por

qué no convertir una zona del planeta en el único basurero del mundo, considerando que el costo sería reducido en relación con el costo presente en los países industrializados y siendo finalmente la ganancia, como una situación de bienestar general con mejor condiciones medioambientales de vida, para el resto del planeta, o por lo menos la mayoría.

Nos parece que los argumentos son utilitaristas y que un razonamiento así, en un contexto político liberal, pensado precisamente desde el razonamiento económico liberal de los años noventa⁵, deja la sensación de que los principios liberales clásicos colisionan con un tipo de razonamiento que opera desde las instituciones liberales modernas: el razonamiento moral utilitario.

Creemos ver la misma inconsistencia de la moral utilitaria y el uso del marco jurídico liberal orientados en un sentido semejante en la explicación de la reciente crisis económica financiera del año 2008, y que explota cuando revienta la burbuja inmobiliaria en EEUU⁶.

Hay una suerte de insatisfacción con el liberalismo y creemos que esta tiene que ver con la moral utilitaria que la acompaña y que ha servido de criterio para hacer viable y real el proyecto político y social de corte liberal, y esto se puede rastrear en la filosofía de Mill, quien adoptó el utilitarismo de sus maestros Bentham y James Mill y que luego, probablemente después de los acontecimientos personales vividos, cuestionara la moral y la religión para pensar en un concepto de libertad más acorde con la filosofía utilitaria y su concepto de ciencia.

La pregunta que pretende responder esta investigación es la siguiente: ¿Es consistente el utilitarismo con el liberalismo en Mill? ¿Son las tesis utilitaristas de Mill lo suficientemente justificables y consistentes como para animar su puesta en práctica y difusión? La presente investigación pretende evaluar el mismo criterio evaluador que nos ofrece el utilitarismo de Mill para

⁵ Se considera que el *Consenso de Washington*, 1995, es el punto de arranque de la llamada política económica neoliberal impulsada desde USA.

⁶ Inicialmente la presente investigación tenía como preludeo un análisis de las explicaciones dada por Paul Krugman sobre la crisis financiera (*El retorno de la economía de la Depresión*, 2010), y también la visión global del malestar con la globalización realizada por Josef Stiglitz (*El malestar en la globalización*, 2002)

considerar nuestros actos como morales, correctos o incorrectos. ¿Es aceptable la moral utilitaria? ¿Qué hay en ella que pueda aceptarse y qué tendríamos que rechazar? Aceptar, ¿por qué?, y rechazar ¿en nombre de qué? ¿La moral utilitaria es contradictoria con los principios de libertad, igualdad y solidaridad? ¿Por qué? Como recurso moral para evaluar, es decir como criterio que sirve para evaluar el funcionamiento de las instituciones de la libertad, ¿es el mejor criterio? Como dispositivo del que se ha servido la economía moderna liberal, ¿es el mejor criterio? ¿Qué razones tendríamos para hacer frente a la economía utilitaria? Probablemente no podamos responder a todas estas interrogantes, pero las mencionamos porque nos parecen válidas y nos llevan a una que consideramos pertinente para contestarlas: si el liberalismo de Mill es consistente con su tesis moral utilitaria. Este es el motivo de la presente investigación.

Si la sociedad postmoderna, post-metafísica, post-ideológica, en que vivimos requiere aún normas e instituciones para mantener el orden social, nos preguntamos si el utilitarismo es, como ha venido siendo, el referente moral justo e idóneo para fundamentar nuestros actos, para evaluar los mismos, para orientar y definir los fines de las instituciones en nuestra sociedad; en suma, si el utilitarismo tiene razones que justifiquen tomarlo como soporte de nuestra normatividad individual y social. O si más bien, como ha ocurrido con las ideologías socialistas, han contribuido a fundamentar la sensación de hartazgo con la modernidad que es la característica de la actitud y el pensamiento post-moderno.

Es en ese sentido que la presente investigación es de modo específico una investigación sobre la filosofía moral utilitaria de John Stuart Mill en su libro *Utilitarianism* y de su teoría de la libertad en su texto *On liberty*. Indagación que tiene por objeto encontrar la contradicción que ambas posiciones conllevan una con otra. Es decir, lo que queremos sostener es la idea de que si uno optase por ser utilitario tendría limitaciones desde la perspectiva liberal del propio Mill, y si optara por su posición liberal se vería limitado a serlo desde la moral utilitaria del mismo Mill: en Mill su liberalismo es insuficientemente utilitario y su utilitarismo insuficientemente liberal.

No somos los primeros en señalar esta contradicción. Como indica Kurer (1999) hay una *interpretación liberal* que señala esta contradicción: “The liberal interpretation holds that Mill established an independent Principle of Liberty that contradicts his utilitarianism and severely limits the scope for government intervention”. En ésta línea de interpretación se sitúan Gray, J. (1983) y Ten, C.L. (1980). En su texto Ten llega a sostener que Mill es un *moralista totalitario* [sic], y que contradice abiertamente su tesis liberal de *On liberty*, por afirmarse en su posición liberal como si sostuviese el principio liberal en los términos de una ley natural: “...the liberty he (Mill) goes on to argue for seems more closely akin to a natural law position than to the theories of Bentham or Sidwick” (Little, D. 1983: 434) Nosotros concordamos con la posición de Ten como veremos en el capítulo tercero al analizar *On liberty*.

En cambio Gray, J. (1983), al igual que Kurer (1999), busca conciliar el liberalismo de Mill con su utilitarismo. Gray considera que si observamos no se trata de dos principios: el moral y el liberal, en modo alguno contrapuestos. Más bien, como piensa Kurer, el principio liberal en el que el hombre es soberano sobre sí mismo, y que el otro, el Estado, sólo tiene derecho a intervenir cuando el uso de esta libertad daña o pone en riesgo a un semejante, este principio es el resultado de pensar cómo maximizar la felicidad de la mayoría. En otras palabras, si el estado va contra la libertad será para promover el estado de bienestar buscado por la moral utilitaria y las instituciones utilitarias. Así, resulta, en la interpretación de Kurer, que la libertad es un medio para el logro de la sociedad de bienestar buscado por el utilitarismo.

Además, señala Kurer, que el principio de la libertad impone solo pocas restricciones a la intervención del estado. Éstas tienen que ver con la seguridad y autonomía de las personas. Un estado de bienestar necesita de estas restricciones, de modo que la restricción a la libertad que busca dañar a los semejantes, es una restricción coherente con el principio utilitario. Y que además si fuera el caso que la intervención se diese en el ámbito privado, ésta intervención no afectaría el logro o la promoción del estado de bienestar: “Mill is a consistent utilitarian who maximizes a social welfare function, and ... the principle of liberty is an outcome of the maximization process” (Kurer, 1999: 206)

Pero para nosotros, en la medida en que según el principio liberal cada uno cuenta, y como Mill mismo afirma, que así uno estuviese en contraposición a todos, la opción de este uno tendría que ser considerada como si fuera la de todos, entonces creemos que la contradicción entre el liberalismo y utilitarismo se mantiene vigente.

Gray por su parte considera que el principio de la libertad no contradice tampoco el principio moral utilitario, sino que es necesario leer este principio en su contexto y como una reflexión que continúa en el *Utilitarismo*. Que la clave de la lectura de la doctrina liberal se halla en el *Sistema de lógica*, desde ella se clarifican, según Gray el principio liberal y el principio moral. La conclusión de su indagación no deja de ser sugerente:

Identifying the component arguments and principles of the Doctrine of Liberty allows us to see that that doctrine is silent about the proper limits of state activity and contains no commitment to any principle of laissez-faire. Mill's Doctrine of Liberty is a narrower one than the doctrines encompassed by liberalism, classical or contemporary. It is compatible with some variants of socialism and social democracy and no less compatible with some doctrines of the minimum functions of the state. Its defence is to be conducted apart from that of the broader commitments of liberalism, whether it be Mill's liberalism or our own. (Gray, 1983: 17-18)

Por nuestra parte sostenemos como razón de la contradicción entre su liberalismo y su utilitarismo la decisión que tomara Mill en su *Sistema de Lógica* respecto del razonamiento práctico. En este texto Mill subordina el razonamiento práctico al razonamiento científico de acuerdo a lo que él denomina Lógica de la verdad. Esta lógica a su vez da un paso más allá del escepticismo de Hume posibilitando entonces la experiencia concreta de objetos que ahora, en la visión de Mill, acontecen más allá de nuestras percepciones, en una uniformidad y regularidad universal, de modo que será posible esperar consecuencias determinadas dados ciertos medios para que ello ocurra.

En ese sentido concordamos con Bermudo (1992) quien afirma que la moral utilitaria no puede plantearse como moral en sentido fuerte pero sí como una moral prudencial. Y que los esfuerzos de ligarla como una moral en sentido fuerte han fracasado, sobre todo por la anulación de la moral del discurso

utilitario⁷, y que la razón de este fracaso estaría ligada precisamente a nuestro supuesto:

La razón de su fracaso es su respeto a los supuestos epistemológicos que fundamentan la doctrina utilitarista clásica. Dichos fundamentos son netamente positivistas, de corte comteano, puestos por Mill. El inductivismo milliano determina la concepción de las “reglas” y del “principio” de modo que, desde la fidelidad al mismo, no se sale del naturalismo. (Bermudo, 1992: 30)

Así Bermudo pertenece a un nuevo grupo de críticos y estudiosos de Mill que entienden que no se puede leer su discurso sobre la libertad ni su teoría moral sin tener en consideración su *Sistema de lógica*. En interesante, por ejemplo, leer en el texto de Gray (1983) “Making sense of Mill’s doctrines of liberty presupposes an understanding of the account of the Art of Life set out in a *System of Logic*” (Gray, 1983: 11) O como afirma más adelante:

We arrive at a clear view of Mill’s utilitarian theory of the right to liberty only by seeing the argument of On Liberty in the terms of the account of justice and moral rights in Utilitarianism and of the nature of the Principle of Utility as it is explained in the relevant chapters of *A System of Logic*. (Gray, 1983: 14)

Aunque nuestras conclusiones difieren de aquellas a las que ha llegado Gray, concordamos con él que una lectura del liberalismo y utilitarismo de Mill

⁷ El gran problema teórico del utilitarismo a juicio de Bermudo, no es el tránsito del es al deber ser, sino la “superación del ‘egoísmo ético’, la fundamentación de la norma o principio utilitario. Una fundamentación que debe superar “el estatus de trivial normalización de lo necesario, de ingenua conversión de la necesidad en virtud” (Bermudo, 1992: 232) Esta normalización de lo necesario es precisamente la asimilación de la perspectiva científica para conocer los fenómenos naturales al ámbito de la praxis humana, donde el hombre y sus motivos más íntimos para la acción operarían en la misma razón de ser que los fenómenos naturales, siendo así susceptibles de racionalización científica y pudiéndose predecir respecto de ellos como se espera que los fenómenos ocurran nuevamente bajo ciertas circunstancias análogas a las naturales en un laboratorio. Mill por ello, como afirmamos, va más allá de Hume, y afirma un horizonte posible de conocimiento moral y de filosofía para la vida privada y pública. Este racionalismo cientificista no deja más que por lo tanto pensar lo moral como ideal, en el mejor sentido romántico e idealista de la época, por ello habla Bermudo de una “ingenua conversión de la necesidad en virtud”. Tan ideal y romántico como el esperar que brote por un espíritu de solidaridad colectiva la negación de los propios intereses individuales a favor de la satisfacción del interés colectivo. Cabe añadir que la propuesta de Bermudo, de ligar utilidad y placer y renunciar así a una reflexión sobre el placer, tendría como tolladar de su esfuerzo el colocar la discusión del utilitarismo en su espacio propio, la “filosofía política”, y así volver a ligar ética y política, asunto que necesariamente había sido desligado por el utilitarismo clásico por su cientificismo u objetivismo.

tiene que pasar por una lectura del *Sistema de lógica*, especialmente de la parte referida al Arte de la vida.

Además queremos mostrar en el camino a evidenciar la manifiesta contradicción entre liberalismo y utilitarismo en Mill que estas doctrinas han podido ser recepcionadas negativamente de modo que han podido legitimar acciones donde primara la utilidad social antes que el respeto a los derechos, y el derecho de los más débiles. Tal proceder proviene de la desustancialización de los conceptos de libertad, bien y justicia y el dismantelamiento de toda perspectiva moral en ellos, abriendo paso con ello al “egoísmo”, el “individualismo” y socialmente hablando, la explotación de unos hombres por parte de otros - aunque “explotación” sea un término inaceptable para el pensamiento utilitario del liberalismo contemporáneo.⁸

⁸ A fin de contextualizar nuestra búsqueda presentamos un pequeño bosquejo del utilitarismo y sus representantes, relevantes a la hora de considerar el utilitarismo de Mill, en el Anexo B

CAPÍTULO I

EL EMPIRISMO DE J. S. MILL Y EL ARTE

1.1. El empirismo de John Stuart Mill

1.1.1. La experiencia como objeto de conocimiento

Of nature, or anything whatever external to ourselves, we know . . . nothing, except the facts which present themselves to our senses, and such other facts as may, by analogy, be inferred from these... [Nothing] can be the object of our knowledge except our experience, and what can be inferred from our experience by the analogies of experience itself. . . . (Mill, 1969: 125)

El empirismo de Mill podría entonces fundarse en dos postulados: en primer lugar, no hay nada en la conciencia de modo previo a la conciencia, nada a priori. Pues lo que hay es resultado de una generalización que va de la experiencia del particular al concepto universal (y que sin embargo, como veremos contiene lo particular y no se reduce a ser un mero concepto abstracto).

En segundo lugar, tampoco hay una cosa en sí que pueda ser conocida. Sólo se puede conocer aquello que pueda ser experimentado. Y por experimentado se considera aquello que puede sentirse o que puede ser inferido por analogía a partir de lo experimentado. A esto que puede sentirse le denomina "hecho".

Cuando se siente "una cosa", no se siente una cosa como si esta estuviera ahí tal cual cosa previa a la sensación que tengo de ella. La cosa, y los atributos a ella conferidos, llámese a ellos propiedades de la cosa, no son sino resultado de una serie de sensaciones que me llevan a inferir que ahí hay una cosa, "tal cosa", o que tal cosa, por la serie de sensaciones que advierto, presenta entonces tal atributo. No hay un mundo previo al conjunto de experiencias que me llevan a considerar que hay un mundo ahí. Experiencias que no son sino sensaciones y cuyo número o serie va a hacer más firme la idea de que ahí hay un mundo tal cual lo estoy experimentando y que concuerdan con los términos con los que la estoy denotando. La afirmación de tal mundo por tanto no es resultado de una correspondencia entre mi intelecto y la cosa pre-existente a mi experiencia, la afirmación de tal mundo es un sucedáneo de un conjunto de sensaciones a las que conviene tal nombre y tal propiedad, que se han escogido arbitrariamente y por consenso se aceptan para denominarlas.

1.1.2. Propositiones reales y propositiones verbales.

Lo que entiende Mill por verdad en el terreno de la lógica se explica en principio por la distinción hecha primero por Leibniz, entre juicios de razón y juicios de hechos, y luego por Kant entre juicios analíticos y juicios sintéticos. La comprensión de esta diferencia nos servirá para entender el punto de vista "empirista" de Stuart Mill.

La diferencia estriba en que para Leibniz los juicios de razón no pueden tolerar una afirmación contraria a ellos porque serían contradictorios, mientras que los de hecho pueden ser contradichos sin problema, y para hallar verdad en ellos tendríamos que acudir a la experiencia. Mientras que en los juicios de razón opera una razón a priori y la relación entre el sujeto y el predicado es necesaria,

pues el predicado está necesariamente incluido en el sujeto, en el caso del juicio de hecho nos hallamos ante la infinita posibilidad que tienen de relacionarse el predicado y el sujeto, de modo que no es posible llegar a una verdad plausible en estos juicios de hecho: el análisis de un juicio de hecho es imposible porque sería infinito, dado que tendríamos que analizar las infinitas relaciones posibles entre el sujeto y el predicado.

En Kant tal imposibilidad desaparece. Los juicios de hecho, ahora denominados sintéticos, pueden ser sintéticos a priori, dado que hay una determinación subjetiva de la experiencia que hace posible no solo el conocimiento del fenómeno empírico sino su misma experiencia. Así resulta que los juicios sintéticos son también necesarios, y su verdad es evidenciada por la experiencia.

Se podría decir que Mill se halla en proximidad al pensamiento de Kant. También considera superables los juicios analíticos, aunque Mill los denomina de otro modo: proposiciones verbales. Mientras que los juicios sintéticos, a los que llama: proposiciones reales, o proposiciones a cerca de hechos, serán los que interesen para la configuración de la ciencia, no obstante en Mill no tengan nada que ver con las condiciones puras y a priori de conocer de Kant.

Mientras que las “proposiciones verbales” terminan siendo sólo relaciones de términos y no se dice en el predicado algo distinto de lo que denota el sujeto en las “proposiciones reales” el predicado dice algo más sobre el sujeto, un hecho no involucrado en la significación del sujeto. Así, las “proposiciones verbales” no solo no son necesarias, sino que ni si quiera son verdaderas. Son lógicamente sustentables. Se mantienen concordantes entre ellas en el horizonte abstracto al que pertenecen. No hay forma de “probar” su verdad, mucho menos su necesidad, pues solo será necesario lo que es verdadero y es verdadero lo que involucra un enlace, la experiencia, es decir, percepción sensible y prueba de ello en la misma dimensión de lo sensible.

Las proposiciones que son consideradas verdaderas por Mill son aquellas que establecen algo sobre “lo que es el caso” en este mundo presente. Y no como pensaba Leibniz que algo sería verdadero en todo los mundos posibles.

Los conceptos que suponen un nivel de abstracción como las relaciones matemáticas lejos de significar lo que es el caso en el mundo presente, establecen solo relaciones entre nombres convencionales. Detrás de las convenciones no hay nada real, objetivo, cuantitativamente probable.

Mill, salva la abstracción de los principios lógicos afirmando que en el caso de ellos, como el principio lógico de no – contradicción, son generalizaciones a partir de lo particular y experimentado, no una sino muchas veces. Entonces, los principios lógicos se remiten a una verdad previamente experimentada.

1.1.3. Lógica de la verdad

Mill considera como lógica de la verdad a aquella que tiene que ver con proposiciones reales, es decir a aquellas que están referidas a "cuestiones de hecho". Esta lógica de la verdad consiste en inferir verdades de otras verdades (de las cuestiones de hecho). En ese sentido, el silogismo se halla referido de tal modo al hecho que por su formulación, que supone algún nivel de generalidad o universalidad, requiere de la "interpretación" para hallarle su sentido, siempre referido a la cuestión de hecho. La generalización inferida a modo de conclusión debe ser tal que siempre la premisa (cuestión de hecho) deba estar contenida en la conclusión, es decir, que la conclusión, por muy general o universal que llegue a ser, debe contener la cuestión de hecho de la que partió. Descubrir cuán verdadera es la lógica empleada en el silogismo en cuestión es asunto precisamente de la "interpretación".

El análisis lógico es entonces, interpretar el significado de las afirmaciones abstractas para verificar su correspondencia con lo real: las cuestiones de hecho.

Esta lógica de la verdad difiere de la "supuesta" lógica sostenida por los filósofos racionalistas. Para Mill la razón de que sea supuesta se halla en que las proposiciones con las que tratan, al no hallarse referida a lo que es el caso o hecho, se convierten en meros artificios verbales, artificios a los que llama Mill "proposiciones verbales". La inferencia en este tipo aparente de lógica es tal que

la conclusión sólo "repite" la premisa". Mill en ese sentido considera que los juicios analíticos no contienen o se refieren a conocimientos hablando con propiedad, es decir, no generan conocimientos nuevos o más que los que ya establecidos en las premisas. La razón de tal artificio que se presenta como Lógica está en la creencia de que existe un sistema de verdades necesarias. Para Mill, el razonamiento deductivo no sería propiamente hablando una inferencia, precisamente por partir de tales "artifícios" universales y necesarios. La fuente del error está en que los racionalistas no habrían caído en la cuenta de que la premisa mayor, o universal sobre el que descansa la deducción, en realidad está referida a un particular, a una cuestión de hecho, que es de donde deriva y no ha podido ir más allá de tal cuestión de hecho. Así el razonamiento según Mill, debe ir permanentemente cuestionándose sobre si está siguiendo las pautas de las cuestiones de hecho de este mundo presente o no.

1.1.4. La "fórmula" del silogismo

No obstante la deducción apriorística es cuestionada por Mill, hay un sentido en que quiere Mill recuperar la operación deductiva. Efectivamente la ciencia aspira a poder establecer principios que hagan posible la labor del conocimiento a partir de deducciones precisamente. Pero estas deducciones tendrán que ser vistas ahora bajo otra perspectiva. Las premisas mayores, que en el silogismo podemos encontrarlas ya como premisas, ya como conclusión, no serían sino "modelos". Esquemas abstractos derivados de la inducción y siempre sujetos a modificación en relación a las nuevas experiencias que regularmente confirman su veracidad.

La premisa mayor de un silogismo es una fórmula cuya "intención" condensa un conjunto muy grande de inferencias que proceden de lo particular a lo general, lo que significa que el fundamento de la premisa mayor es su intención inductiva (Piscoya, 2000: 72)

Bajo esta "fórmula" o esquema abstracto que contiene en sí la multiplicidad de los casos, referidos siempre a la experiencia, Mill ha pretendido salvar la deducción de los extravíos racionalistas, convirtiéndola en un saber que

aunque universal se articule permanentemente con las experiencias nuevas que la confirman en su verdad.

Con esta “fórmula” también Mill salva la inducción que en manos de Hume podría resultar inútil puesto que nunca podríamos tener la experiencia de “todos” los casos particulares mentados en la premisa mayor a la que aspira la inducción como a una generalidad.

Lo que hace válida a una inducción es la evidencia que se obtiene sólo desde los hechos particulares - y no desde una garantía general. La primera evidencia empírica, que sostiene a las de mayor generalidad, también es independiente de cualquier garantía general (premisa mayor o a priori)

No obstante no partir de un a priori sino de un hecho, la inducción construye fórmulas que justifican la inducción en modelos deductivos que construyen un modelo de ciencia que aspira al modelo axiomático por excelencia:

Induction, then, is that operation of the mind, by which we infer that what we know to be true in a particular case or cases, will be true in all cases which resemble the former in certain assignable respects. In other words, Induction is the process by which we conclude that what is true of certain individuals of a class is true of the whole class, or that what is true at certain times will be true in similar circumstances at all times (Mill, 2006 vol. 7: 288)

1.1.5. El supuesto de la lógica de la verdad: el comportamiento regular y uniforme de la naturaleza. El empirismo de Mill “más allá” del de Hume.

Para que algo sea tomado por cierto en diferentes circunstancias, por pertenecer a una clase de la que se puede predicar lo mismo, es necesario partir de un supuesto: el comportamiento de la naturaleza no debe variar, debe ser uniforme, de modo que la determinación de la causalidad y necesidad sean posibles.

We must first observe, that there is a principle implied in the very statement of what Induction is; an assumption with regard to the course of nature and the order of the universe; namely, that there are such things in nature as parallel cases; that what happens once, will, under a sufficient degree of similarity of circumstances, happen again, and not only again, but as often as the same circumstances recur. This, I say, is an assumption, involved in every case of induction. And, if we consult the actual course of nature, we find that the assumption is warranted. The universe, so far as known to us, is so constituted, that whatever is true in any one case, is true in all cases of a certain description; the only difficulty is, to find what description. (Mill, 2006 vol. 7: 306)

Este supuesto es fundamental para encontrar la razón que lleva a Mill más allá del escepticismo de Hume. Lo que lleva a desestimar la idea de causas ocultas, o el desconocimiento de las causas; a afirmar la necesidad de la causa, con ello a afirmar un mundo que no estaría ya “en la mente”, pero estaría en todo caso afirmado desde este supuesto racional de la ciencia.

Las percepciones ya no se pierden en la opacidad de las impresiones que dependen de la vivacidad con que estimulan a la mente y sus pasiones: ahora ya podemos hablar de realidades concretas porque hay un algo ahí, la naturaleza, que se comporta con regularidad y uniformemente siempre. Así, las sustancias no son entidades universales, menos abstractas, son individuos concretos de los cuales tenemos experiencia. Los atributos tampoco son cosas que existan, mucho menos que existan fuera de nosotros o independientes de nuestra sensación; algo así no sólo es improbable, no hay forma de evidenciar esa existencia, pues la evidencia sólo es empírica o sensible. El atributo no es una cosa real, poseída por una existencia objetiva. Es un modo de designar las sensaciones que tenemos, o las que esperamos tener, dada la regularidad de la naturaleza y en la medida en que tal atributo de tal objeto se halle en una relación de contacto respecto de nuestro cuerpo sintiente.

Supera el escepticismo empirista de Hume en la medida en que afirma, en concordancia con lo precedente, que todas las afirmaciones válidas de la ciencia son en realidad propias de la deducción. Una vez que sostenemos la inducción sobre la regularidad de la naturaleza, como su a priori fundante, no hay problema en razonar deductivamente si los esquemas o fórmulas, las premisas mayores, de la deducción, son “interpretaciones”. El hecho es que

resumen la regularidad con que se dan los infinitos casos particulares en un esquema universal, dinámico.

Ocorre lo mismo respecto de la causalidad y necesidad. Hume ya había relativizado la causalidad racionalista y a priori, de modo que se abría así a la probabilidad. Pero ahora Mill reconsidera la necesidad, no desde una concepción externa al mundo, sino desde el plano de la observación de lo que es el caso en el mundo presente. De acuerdo al comportamiento regular o al llamado principio de uniformidad de la naturaleza, que algo sea causa necesaria de un determinado fenómeno implicará que lo sea de modo incondicional.

Mill se distancia de Hume a la hora de definir necesidad: pues para Mill la "necesidad" no parte de "nuestras ideas" de causa - efecto. Es decir, Mill cuestiona el que la supuesta "necesidad" sea un resultado de nuestras "ideas", pues para Mill, no existen tales "ideas". Así Mill, estaría contra el psicologismo, presente tanto en Hume como en Locke. El proceso que ocurre en la mente es irrelevante para determinar la naturaleza de la proposición, porque las proposiciones no son algo a propósito de ideas (como pensaba Locke) sino algo acerca de cosas.

Pero por otro lado Mill considera que habría un sentido en que se dé la necesidad de modo objetivo y no como un resultado inferido a partir de "nuestras ideas":

This is what writers mean when they say that the notion of cause involves the idea of necessity. If there be any meaning which confessedly belongs to the term necessity, it is unconditionalness. That which is necessary, that which must be, means that which will be, whatever supposition we may make in regard to all other things."
(Mill, 2006, vol. 7: 339)

Incondicional significa que la relación necesaria, lo sería si no sólo se nos ocurre que así debe darse la relación, sino que además, así se dará: "lo que es necesario, lo que debe ser, es lo que será". Este comportamiento uniforme de la naturaleza permite entonces el que ciencia pueda hacer predicciones, pues, desde esta perspectiva, tenemos suficiente información para afirmar sobre cuál será su comportamiento necesariamente y en determinadas circunstancias. Esta

función predictiva del saber científico hace hoy a la ciencia un saber muy apreciado.

Como dijimos respecto de las abstracciones racionalistas y los principios lógicos, Mill negó que los axiomas matemáticos y los principios lógicos poseyeran necesidad. Cómo aceptar necesidad de sus asertos, dado que se trata de elementos distintos de los que vemos y observamos en el mundo natural. No podemos llegar a ellos por la regularidad observada, y si los aceptamos como ciertos en sí de modo independiente a la percepción es porque somos incapaces de concebir otras posibilidades que las propuestas por lógicos y matemáticos. El principio de no contradicción, p.e., prueba que es impensable, pero no que sea imposible, si nos atenemos al hecho de que son concebidos por nosotros y nuestras limitaciones⁹: Si una verdad necesaria se funda en el hecho de que es inconcebible concebirla de modo contrario, Mill responde:

Now I cannot but wonder that so much stress should be laid on the circumstance of inconceivableness, when there is such ample experience to show, that our capacity or incapacity of conceiving a thing has very little to do with the possibility of the thing in itself; but is in truth very much an affair of accident, and depends on the past history and habits of our own minds. (Mill, 2006 vol. 7: 238)¹⁰

Un “accidente” que bien podría ser “superado” por un estado de cosas distinto, siempre y cuando la naturaleza en su uniforme y homogéneo discurrir, acepte, como un momento de su devenir la contradicción de su naturaleza y dinámica; en suma, algo contradictorio. No se pueden concebir de otro modo los principios lógicos, y no se podrían concebir de otro modo, a menos que nos hallemos en otro estado de cosas natural y distinto del presente.

1.2. Como se funda el “arte” en la ciencia.

Between the phenomena, then, which exist at any instant, and the phenomena which exist at the succeeding instant, there is an invariable order of succession; and, as we said in speaking of the general uniformity of the course of nature, this web is composed of separate fibres; this collective order is made up of particular sequences, obtaining invariably among the separate parts. To

⁹ Mill criticará este su punto de vista al tratar la filosofía de Spencer: “On Fallacies”.

¹⁰ El subrayado es mío.

certain facts, certain facts always do, and, as we believe, will continue to, succeed. The invariable antecedent is termed the cause; the invariable consequent, the effect. And the universality of the law of causation consists in this, that every consequent is connected in this manner with some particular antecedent, or set of antecedents. Let the fact be what it may, if it has begun to exist, it was preceded by some fact or facts, with which it is invariably connected. (Mill, 2006. Vol. 7: 327)

La tarea de la ciencia es descubrir entonces la ley causal universal subyacente al diverso modo de presentarse el mundo natural, con su invariable regularidad, a mis sentidos. Estas uniformidades simples y abstractas son de utilidad no sólo para la ciencia natural. El razonamiento práctico también se sirve de ellas si queremos actuar alejados de la guía del prejuicio y la ignorancia.

La tarea del hombre de ciencia moral recorrerá el mismo camino que recorre el hombre de ciencia: deberá llegar a establecer esquemas o fórmulas que sirvan para el razonamiento deductivo moral como la premisa mayor en un silogismo del razonamiento práctico. No podrá llegar a establecer las mismas sino es a partir de la observación del agente moral y sus más genuinos modos de ser e intereses que se manifiestan de acuerdo a su naturaleza.

Mill entiende el razonamiento de la ciencia moral bajo dos formas o tipos de razonamiento práctico: los razonamientos del juez y los del legislador. Partiendo de la observación de lo que regularmente y de modo invariable acontece en el mundo moral del hombre el arte (el razonamiento del juez), define el fin o la finalidad de la ley o fórmula moral requerida por el mundo práctico del ser humano. La ciencia moral (el razonamiento del legislador) tiene la tarea de encontrar y definir la fórmula moral requerida por el juez, y al hacerlo debe lograr encontrar el mejor medio capaz de lograr el fin indicado por el arte. Esta fórmula o teorema es convertida en “regla” por el arte (el razonamiento del juez), que no es sino una “interpretación” y lectura de la “intención” del teorema propuesto por la ciencia moral del legislador. Encontrar las reglas de la lógica es el mismo tipo de tarea que tiene el legislador para cuestiones prácticas cuando tiene que establecer “formulas morales”, mientras que las reglas, formuladas por el arte, establecen el deber con la misma intención que acontece en la ciencia natural: bajo circunstancias semejantes se deberían esperar resultados iguales o por lo

menos semejantes, pues, opera la causalidad con la misma universalidad y necesidad que en el mundo natural. Mill lo expresa del siguiente modo:

The relation in which rules of art stand to doctrines of science may be thus characterized. The art proposes to itself an end to be attained, defines the end, and hands it over to the science. The science receives it, considers it as a phenomenon or effect to be studied, and having investigated its causes and conditions, sends it back to art with a theorem of the combinations of circumstances by which it could be produced. Art then examines these combinations of circumstances, and according as any of them are or are not in human power, pronounces the end attainable or not. The only one of the premises, therefore, which Art supplies, is the original major premise, which asserts that the attainment of the given end is desirable. Science then lends to Art the proposition (obtained by a series of inductions or of deductions) that the performance of certain actions will attain the end. From these premises Art concludes that the performance of these actions is desirable, and finding it also practicable, converts the theorem into a rule or precept. (Mill, 2006, Vol. 8: 944-945)

La ciencia investiga entonces, por ejemplo - si el fin de la existencia moral del hombre es la felicidad -, qué hace feliz al hombre y bajo qué condiciones puede llegar a serlo. El resultado de esta investigación científica será una fórmula que luego del juicio del arte, llamado ética en este caso, se establecerá si el fin es deseable, posible y realizable por la fórmula propuesta. La fórmula propuesta por la ciencia considerará una serie de actos para determinados efectos, que en suma tendrían que lograr el fin aceptado como fin deseable y realizable¹¹. La interpretación de esta premisa mayor por parte del Arte lleva a la conversión de la fórmula en regla o precepto, que siendo practicable por los hombres, le generen el fin deseado: la felicidad.

Que la determinación del fin corresponde exclusivamente al Arte lo expresa Mill del siguiente modo:

¹¹ En este sentido queremos precisar la afirmación hecha por Polo (2009) cuando dice que: “El arte establece lo que es deseable para la vida humana, establece la finalidad. Luego viene la ciencia correspondiente para hacer viable esa finalidad” Hacer viable significará entonces: encontrar las circunstancias cuya aparición o manifestación harán realizable y deseable el fin propuesto. Realizable, más no que la ciencia realice ese fin. Deseable, es decir que por ser realizable se postule como deseable. Pues siendo realizable en y por las circunstancias pensadas por la ciencia, y dada la condición del ser natural del hombre que tiene una dinámica uniforme, se espera que trasladadas a un plano universal estas circunstancias propiciadoras, ese fin es deseable, es una meta para todo hombre. Que todo hombre finalmente descubra en la maximización de la felicidad de la mayoría la razón de ser su vida práctica.

But though the reasonings which connect the end or purpose of every art with its means, belong to the domain of science, the definition of the end itself belongs exclusively to art, and forms its peculiar province. Every Art has one first principle, or general major premise, not borrowed from science; that which enunciates the object aimed at, and affirms it to be a desirable object... Propositions of science assert a matter of fact: an existence, a coexistence, a succession, or a resemblance. The proposition now spoken of do not assert that anything is, but enjoin or recommend that something ***should be***¹². (Mill, 2006. Vol. 8: 949)

De modo que la ciencia establece lo que es y la ética lo que debe ser. Pero precisamente a partir de lo que es. Con lo que queda allanado el camino que nos conduzca a la determinación de la formula moral por la cual Mill entiende el ser libres y el ejercer esa libertad en vista de la felicidad.

¹² El subrayado es mío.

CAPITULO II

EL CONCEPTO DE HOMBRE Y EL PROYECTO EDUCATIVO DE J. S. MILL.

2.1. La felicidad como finalidad del arte.

A partir de lo establecido en el capítulo anterior se puede concluir entonces que para la comprensión de lo que es tanto la libertad como la idea de justicia asociada a la moral utilitaria, Mill es consecuente con la idea de que el razonamiento moral o práctico tendrá que definir una finalidad y de acuerdo a ello considerar las fórmulas que la investigación científica le brinden para cerciorarse si efectivamente se pueden convertir en reglas o preceptos realizables y deseables por el hombre en vista a la consecución de tal finalidad.

Es preciso aclarar también que esta doctrina moral de los fines, no tendría que proceder ni de una religión, no practicada necesariamente por los hombres, ni de una filosofía que los defina a priori. El fin es algo que corresponde con la observación más regular del comportamiento humano, con su naturaleza regular y uniformemente observada.

El arte, a diferencia de la ciencia, si puede proveer los primeros principios de la conducta humana. En esta disciplina, como en la ciencia, es posible definir lo que se debe hacer pues se puede definir cuál es el objeto de deseo de los hombres. Y este principio no puede ser múltiple, sino uno sólo, porque de lo contrario se tendría que escoger un criterio para escoger entre los varios principios disponibles: Así lo afirma Mill:

There is, then, a *Philosophia Prima* peculiar to Art, as there is one which belongs to Science. There are not only first principles of Knowledge, but first principles of Conduct. There must be some standard by which to determine the goodness or badness, absolute and comparative, of ends, or objects of desire. And whatever that standard is, there can be but one: for if there were several ultimate principles of conduct, the same conduct might be approved by one of those principles and condemned by another; and there would be needed some more general principle, as umpire between them. (Mill, 2006, Vol. 8: 951)

Este único principio es definido del siguiente modo en *System of Logic* (1843) del siguiente modo:

Without attempting in this place to justify my opinion, or even to define the kind of justification which it admits of, I merely declare my conviction, that the general principle to which all rules of practice ought to conform, and the test by which they should be tried, is that of conduciveness to the happiness of mankind, or rather, of all sentient beings: in other words, that the promotion of happiness is the ultimate principle of Teleology. (Mill, 2006, Vol. 8: 951)

El arte de la conducta humana, la moral, en la misma línea teleológica y consecuencialista de Aristóteles, pero con marcadas diferencias en su concepción entiende que la finalidad de la existencia humana es la felicidad. En muchos pasajes del *Utilitarianism* (1861) se puede leer como si Mill identificara libertad con felicidad. Y es que tal como se explica en *On liberty* (1859) no podrá concebirse un hombre que sea feliz y que promueva la felicidad de sus semejantes si no es libre, él y sus semejantes.

2.2. La verdad, la opinión y el proyecto anti-dogmático

En ese sentido nos ha parecido fundamental comenzar la exposición de esta filosofía moral de Mill considerando precisamente una de las condiciones que hacen posible la realización del fin, y también, la condición que hace posible y realizable las reglas de la moral utilitaria. Esta condición además se convierte en el estado de cosas ideal y deseable para la sociedad. Nos referimos a la condición de educación no dogmática sujeta a la multiplicidad y diversidad de opiniones.

En este sentido, resulta para Mill un asunto crítico para la vida, para la vida libre y para el ejercicio de la moral utilitaria, el que se apele en primer lugar a verdades que no han sido sometidas al proceso racional del arte y la ciencia de la moral, tales como ideas propias de la intuición moral o de la misma religión. Esa visión trascendente de la verdad queda fuera del horizonte de ejercicio de arte o ética que son más bien operaciones racionales y científicas, y que suponen un horizonte de experiencias universal. La fe queda excluida de modo natural, pues apelar a la fe es más bien un asunto privado antes que público o universal y necesario.

Vistas las cosas así, no habría razones para afirmar que exista una verdad desde la que se juzgue el mundo moral en su totalidad, y desde fuera de la totalidad. Para descubrir la naturaleza actuante en el orden moral será necesario considerar la pluralidad de las opiniones, más que una verdad, como el escenario idóneo para ejercer el razonamiento práctico. No una verdad trascendente pero si diversas opiniones, inmanentes, que de alguna manera van haciendo claro el fondo de verdad que tendría que haber detrás de las mismas.

La lucha de las opiniones sólo harían visible la verdad que no se esconde como una causa oculta y que tengamos que suponer. Las opiniones sólo irán mostrando una verdad que está presente para la conciencia de los hombres. De ahí la importancia de valorar por encima de una verdad, de la verdad, sobre todo de un sentido fuerte de verdad asociada al conocimiento absoluto, valorar las opiniones, la diversidad de opiniones, y sobre todo, la condición humana de

disentir respecto de las opiniones de los demás. Ese es un hecho o dato fáctico elemental para identificar la fórmula moral.

Así, parece que, para hacernos una idea vaga e hipotética pero funcional, la verdad sería un todo del que tenemos solo una parte siempre y nunca el todo. De modo que lo otro, sostenido por otro u otros, es tan verdad como lo nuestro. Y sería buena la oposición porque

Esta oposición es la que mantiene a cada uno dentro de los límites de la razón y la prudencia (...) La verdad, en los grandes intereses prácticos de la vida, es tanto una cuestión de conciliar y combinar contrarios, que muy pocos tienen la inteligencia suficientemente capaz e imparcial para hacer un ajuste aproximadamente correcto, y tiene que ser conseguido por el duro procedimiento de una lucha entre combatientes peleando bajo banderillas hostiles (Mill, 2007: 116)

Mill una vez más evidencia su pertenencia o admiración por los logros de la ilustración. El ideal ilustrado brilla en sus letras cuando apela a esa "inteligencia suficiente" que seguramente la buena educación gestionaría en un ser humano. Esta inteligencia es la que no se opondría a la diversidad de las opiniones desde una idea de verdad absoluta: "Debe protestarse contra la pretensión exclusiva de una parte de la verdad a ser toda la verdad" (Mill, 2007: 121)

Así las cosas, entonces, no habiendo una sola verdad, ni la verdad religiosa puede imponerse como única o superior a las demás. Pero desestimarla sería tan grueso error como estimarla sobre las demás. Así, la religión cristiana tiene para Mill un valor social fundamental en el dispositivo moral que posee. No tendríamos que desconocer las enseñanzas morales cristianas, pero Mill se encarga de relativizarla el fundamento de esta enseñanza, de modo que quede claro que no es cierta esta moral porque en esa religión more la verdad, sino porque para una persona con sentido común, con conciencia moral – que es referente final para Mill - la moral cristiana no es contradictoria con lo que le dicta su conciencia a cada hombre. Así, un hombre no religioso, pero que busca en las opiniones la mejor que según su conciencia se adecua a la buena vida de los hombres, puede llegar a conclusiones sino iguales, semejantes a las que llega un cristiano.

Las palabras de Cristo... no son incompatibles con nada de lo que requiere una moral comprensiva; que todo lo que en la ética es excelente puede hallarse en ellas... Pero es completamente compatible con esto creer que contienen y trataban de contener sólo una parte de la verdad;... y siendo esto así, considero un gran error el persistir en el intento de hallar en la doctrina cristiana la regla completa de conducta... restando valor a la educación e instrucción moral (Mill, 2007: 120)

La religión se hace innecesaria ahí donde prime una educación o instrucción moral que formen, sobre todo bajo el presupuesto metodológico fundamental de que no existe una verdad, y que ésta no es religiosa. Que lo que hay son opiniones y que la conciencia puede identificar la más verdadera frente a las otras. Pues para Mill, nadie puede tener toda la verdad. Ninguna institución puede adueñarse de este bien. Más bien, todos tienen una parte de la verdad, unos más que otros y así en diálogo la verdad resulta algo que se construye en comunidad, la verdad de cada quien siempre será algo complementario, algo complementable también, si cabe el término.

La idea de que los que afirman que nadie tiene la verdad, tampoco la tienen no deja de resultar sospechosamente contradictoria. Así podemos leer en Mill, otra vez:

La ventaja real que la verdad tiene consiste en esto: que cuando una opinión es verdadera, puede ser extinguida una, dos o muchas veces, pero en el curso de las edades, generalmente, se encontrarán personas que la vuelvan a descubrir, y una de estas reapariciones tendrá lugar en un tiempo en el que por circunstancias favorables escape a la persecución, hasta que consiga la fuerza necesaria para resistir todos los intentos ulteriores para suprimirla (Mill, 2007: 92)

En este Texto Mill supone la existencia de una verdad absoluta. Una verdad que un día se manifestará gracias a las circunstancias. Puede estar haciendo referencia a sus propias ideas que en no pocas ocasiones las ha relacionado con los griegos, especialmente con Platón y Sócrates¹³. Pero, otra manera de leer el texto es suponer que exista una verdad que se hará manifiesta

¹³ Sobre el diálogo y Platón afirma Mill: "Consistían en una discusión negativa de las grandes cuestiones de la filosofía y de la vida, dirigida con un arte consumado a convencer a aquellos que meramente habían adoptado los lugares comunes de las doctrinas admitidas, de que no entendían el asunto, de que no habían llegado a dar un significado definido a las doctrinas que profesaban; a fin de que, conscientes de esta ignorancia, pudieran ponerse en el camino de obtener una creencia sólida, fundada en una clara comprensión, tanto del sentido de las doctrinas como de su evidencia" (Mill, 2007: 112)

en un momento, pero que no es *la* verdad, pues será superada después, pues se trata finamente de una “opinión verdadera”. Sin embargo, entonces Mill no cuestionaría la agresión que se sufre cuando se arrasa con las opiniones divergentes, pues, habría derecho a pensar que aquellas opiniones son simplemente falsas dado que no coinciden con la opinión que se ha revelado como verdadera. O dicho de otro modo, si hay una total anulación de *la* verdad, entonces no habría razón ni para defender una opinión como verdadera, ni para tolerar las opiniones divergentes, pues tampoco son verdaderas de modo absoluto. Parece entonces que sólo queda asumir que hay una verdad absoluta, y que esta al final se hace evidente, cuando ha pasado mucho en su contra.

Y esto pensaba respecto de las teorías físicas de Newton o del conocimiento matemático de su tiempo¹⁴, sin embargo, desconocía lo que vendría luego en la física contemporánea. Y con ello uno podría pensar que no hay tal verdad. Así las cosas parece que Mill no puede rechazar la idea de una verdad absoluta por más que haya intentado relativizarla al valorar las opiniones humanas. Así parece querer decir que la suya es la opinión verdadera que tendría que postularse como la verdad, a menos que despreciemos la verdad, la libertad y al mismo hombre al hacer ello. La verdad es que la libertad es libertad cuando se toleran todas las opiniones, incluso la de aquel que es el único que difiere del total de participantes. Esa es la verdad absoluta que quiere instalar junto con la verdad que trae el utilitarismo.

Bajo este modo de considerar las cosas no hay posibilidad de error absoluto. Sólo hay opiniones, unas más acertadas que otras. Lo que marcará la diferencia es precisamente una conciencia educada, ilustrada, sobre todo formada en la idea liberal de que nadie es dueño de la verdad, y de que todas

¹⁴ "Lo peculiar de la evidencia de las verdades matemáticas es que todos los argumentos están de un lado. No hay objeciones ni réplicas a las objeciones" (Mill, 2007: 99) Y comprobamos luego que esta afirmación parece falsa a la luz del desarrollo moderno y contemporáneo de las matemáticas. Resulta muy ilustrativo citar al profesor Piscoya al respecto: "El fundamento del silogismo, es en última instancia, la intención inductiva de la premisa mayor. En concordancia con este punto de vista, rechaza la posibilidad de reducir la teoría del silogismo a un formalismo algebraico, lo que en su tiempo, sin embargo, ya había sido logrado por los trabajos de Boole y de Venn" (Piscoya, 2000: 72) O mejor: "La base de su error consiste en que (Mill) confunde las leyes de la matemática con las leyes de la naturaleza; así por ejemplo identifica las leyes de la geometría con las leyes del espacio real, desconociendo que ya en su tiempo estaban desarrolladas las geometrías no euclidianas de Lobachevski y Riemann, cuya correspondencia con el espacio real no tenía ningún significado matemático. (Piscoya, 2000: 74)

las opiniones son valiosas, pero las que lleven el sello de la educación liberal serán las que, una conciencia formada en estos principios liberales, deberá reconocer como opinión verdadera, o norma, o regla de conducta inclusive.

Otra forma de proceder se identificará como dogmatismo. El dogmatismo es una consecuencia de la mala formación de la opinión, de la educación carente de los principios ilustrados donde se valore la tolerancia y especialmente, donde no se ha iniciado el proceso por el cual se identifica a la verdad religiosa como una más entre otras, con el cuidado de reconocer el riesgo de sobrevalorar a una más que a otras, más aún si alguna de ellas se arroga la de ser propietaria de la verdad.

El espíritu religioso, presente en los pueblos desde siempre, es para Mill motivo de sospecha y alerta si queremos sostener las condiciones para la libertad / felicidad: "Lo que en nuestros días se ensalza como renacimiento de la religión es siempre, al menos en los espíritus estrechos e incultos¹⁵, renacimiento del fanatismo". (Mill, 2007: 95) La educación ilustrada, que abriría las mentes de los creyentes, que culturizaría a los fanáticos sacándolos de sus atávicas suposiciones, neutralizaría a las religiones de su potencial dogmatismo, provocando a su vez, que la sociedad pueda alimentarse de lo útil que hay en ellas. La educación sería la clave para una verdadera tolerancia. Y de lo que parece Mill quiere cuidarse en su proyecto libertario es de la intolerancia religiosa. La religión habría sido la más intolerante frente a *otras* verdades distintas a la suya.

El resorte de esta educación ilustrada para la libertad, en la tolerancia y contra el dogmatismo, se hallaría en la posibilidad de la discusión de las opiniones. Cuando la discusión de las opiniones no se dé uno debería preocuparse pues eso está lejos de la vida libre de los hombres, y lejos de la verdad obviamente.

La ausencia de discusión sobre las opiniones no sólo causa daño intelectual, sino moral: afecta el carácter de las personas, del espíritu de un pueblo. Y sobre todo, cuando una opinión verdadera no ha sido asumida como verdadera por y a través del debate entonces se asume sin consideración de su fundamento, y hasta pierde el sentido, convirtiéndose en una frase que dice todo y no

¹⁵ El subrayado es mío.

dice nada, que ya no dice lo que quería decir, y hasta que puede servir para otros fines que para los que fue concebida (Mill, 2007: 105)

El riesgo de una sociedad dominada por una ideología totalitaria estaba siendo anunciado por Mill en este fragmento, el riesgo de que una verdad pierda sentido por la ausencia de discusión que aclare para todos y en el tiempo, lo que estuvo claro cuando se descubrió como opinión verdadera¹⁶.

Pero añade Mill, que no podría haber discusión si no se aceptase como condición la propia falibilidad. La infalibilidad, que no es sino: "... decidir la cuestión para los demás, sin permitirles oír lo que pueda alegarse por la parte contraria" (Mill, 2007: 85) es el germen de la actitud dogmática. Claro está, habría que preguntarse qué posibilidades habría de discutir estos postulados del propio Mill sin destruirlos. Es claro que en una discusión en la que se quiera fundamentar por ejemplo la tolerancia, se tendría que partir del supuesto de la propia falibilidad, pero de ninguna manera se podría aceptar como una posibilidad que la falibilidad sea un error. Y entonces nos hallamos ante una contradicción latente en la que la propia falibilidad actúa como un punto dogmático en un proyecto ilustrado anti-dogmático.

En conclusión, para Mill la verdad nunca es algo absoluto y total en manos de un hombre o de un grupo de hombres. Es siempre una opinión que se ha reconocido como verdadera por la discusión a la que los hombres cultos y educados la han sometido, reconociendo además como principios dogmáticos de su propio quehacer: que pueden estar equivocados, y que aún en posesión de la opinión verdadera, esta no deja de ser una opinión entre otras, y que por tanto la verdad así descubierta es sólo parcial o complementaria, complementaria de otras que han sido ocultadas por el tiempo o que están aún por descubrirse en las discusiones académicas de los ilustrados de la sociedad.

¹⁶ Este aserto va a ser repetido en algunas ocasiones en el mismo sentido: Así: "las opiniones... verdaderas... serán tenidas por dogmas muertos... mientras no puedan ser total, frecuente y libremente debatidas" (Mill, 2007: 100). O también: "(Es preciso) averiguar los fundamentos de nuestras propias opiniones" (Mill, 2007: 85)

2.3. El concepto de hombre en Mill.

Qué certeza nos queda entonces para hablar decididamente a favor de algo. Si las certezas se han difuminado con la extinción del discurso metafísico, y con la anulación de las esencias o universales que se ponían en la conciencia humana a priori, ha quedado como criterio de certeza la experiencia. Aquella que no puede tener que ver con ideas o ideales, aquella que no ha brotado de una reflexión de la razón consigo misma, y con ella de la posibilidad de un gran error.

La experiencia en este caso se asocia con los sentimientos sobre los cuales uno no puede tener dudas y que hace semejantes a los seres humanos, pues todos de alguna manera sienten, aunque quizás no sientan lo mismo, pero uno puede imaginar cómo siente el otro a partir de las propias sensaciones experimentadas.

2.3.1. Los sentimientos, la simpatía y el proyecto de educar la sensibilidad.

El hombre será en primer lugar un ser de la naturaleza, compartiendo con ella movimientos vitales como los instintos y deseos, tan originales en la naturaleza que se pueden rastrear en los mismos animales. Como dijimos en el capítulo precedente, cabe suponer para el hombre, en la diversidad de sus manifestaciones, un modo de ser natural y como tal regular y uniforme en sus modos de ser y darse para consigo y con otros.

Los instintos no tienen en Mill mayor explicación. Como ocurre con algunos pensadores que hallan en la naturaleza explicaciones para sus conceptos, atribuye a la naturaleza y a su espontaneidad la ocurrencia y dirección de los mismos. La discriminación de sus objetos incluso puede darse a ese nivel, pues es natural e instintivo el salvaguardar la vida, digamos que no se precisa de mayor reflexión filosófica para ello. Desde el plano de las cosas naturales y sus movimientos instintivos hay una determinación de sus objetos que será definitiva para la teoría moral que construye Mill.

En el “Utilitarismo” Mill llama la atención sobre cómo nace la idea de justicia¹⁷. ¿Qué indigna al ser humano? ¿Qué le lleva a reclamar por justicia? ¿Por qué es capaz de señalar la injusticia? ¿Qué facultad le permite ser sensible a la injusticia o al acto de justicia? ¿Por qué cree Mill que brota en el hombre el deseo de castigar ante la falta cometida, justamente en la medida en que ha reconocido una falta? Mill cree que hay en el hombre dos sentimientos básicos:

Now it appears to me, that the desire to punish a person who has done harm to some individual, is a spontaneous outgrowth from two sentiments, both in the highest degree natural, and which either are or resemble instincts; the impulse of self-defence, and the feeling of sympathy (Mill, 2006, Vol. XVIII: 248)

La semejanza con los instintos habla de estos sentimientos como naturales en el hombre, diríamos que primigenios. Pero están por encima del nivel instintivo. Es un hecho para Mill que estos sentimientos nos vinculan como seres humanos, y nos alejan de los animales:

Human beings, on this point, only differ from other animals in two particulars. First, in being capable of sympathizing, not solely with their offspring, or, like some of the more noble animals, with some superior animal who is kind to them, but with all human, and even with all sentient, beings. Secondly, in having a more developed intelligence, which gives a wider range to the whole of their sentiments, whether self-regarding or sympathetic. By virtue of his superior intelligence, even apart from his superior range of sympathy, a human being is capable of apprehending a community of interest between himself and the human society of which he forms a part, such that any conduct which threatens the security of the society generally, is threatening to his own, and calls forth his instinct (if instinct it be) of self-defence. (Mill, 2006, Vol. XVIII: 248)

En ese sentido, se trata de sentimientos que por la injerencia de la razón o la inteligencia hacen de los mismos unos sentimientos racionales si cabe la composición. Lo que los racionaliza es a su vez una experiencia determinante de nulidad o de ser superados por algo que anula sus más primitivas aspiraciones, sus aspiraciones instintivas.

Mill llama a este darse cuenta de los propios límites conciencia (*consciousness*) y la describe así:

¹⁷ Vamos a volver sobre este punto más adelante, en lo que sigue observaremos el concepto de hombre a la luz del tratamiento que da Mill al concepto de justicia en *Utilitarianism*.

For nothing except that consciousness can raise a person above the chances of life, by making him feel that, let fate and fortune do their worst, they have not power to subdue him: which, once felt, frees him from excess of anxiety concerning the evils of life... (Mill, 2006, Vol. XVIII: 218)

La conciencia es una operación estrictamente humana que ocasiona el límite que puede encontrar el hombre respecto de su entorno. El hombre que es visto como un poder, y que siente, a diferencia de los otros seres del mundo, que tiene el poder de controlar todo se encuentra con circunstancias que suponen un límite infranqueable por su voluntad. La muerte o la enfermedad, o situaciones naturales que no puede prever le muestran al hombre cuán limitado es respecto de las mismas. No puede torcer esa realidad de acuerdo a sus propios intereses o apetitos de poder. Así, con la conciencia, que se genera espontáneamente como los sentimientos de simpatía y autodefensa, surge en el hombre la noción de límite. El “no-poder” le permite darse cuenta o ser consciente de que no puede controlar la vida. Este “no-poder” genera en él el sentimiento de simpatía con los otros que, como él, tampoco son capaces de poder controlar la vida. Y es con ellos con quienes tendrá que construir aquello que los animales no pueden pues están sometidos a sus instintos y no pueden elevarse por encima de ellos con la luz de su inteligencia.

Este sentimiento de simpatía, como veremos más adelante, es fundamental y tiene, qué duda cabe, una deuda conceptual con la tradición del “sentido común” y los conceptos de “simpatía” de entonces. Este sentimiento es el que genera el interés individual y coloca al hombre en la disposición de sentir colectivamente los mismos intereses colectivos que, colocados en abierto diálogo racional entre los hombres, harían posible un acuerdo para la vida social: de este encuentro brotaría la idea de justicia, cuyos contenidos serían los derechos y deberes que los hombres están dispuestos a cumplir.

El hombre entonces, no es precisamente una naturaleza que cual substancia racional tuviera fuera de sí los fundamentos de su ser. Ni en seres trascendentes ni en conceptos de mayor universalidad. Es un individuo como otros, que siente y sólo sentiría si no fuera porque es consciente, por los límites que impone la vida, que otros sienten como él. De este modo se racionalizan sus sentimientos. Así, si bien no se tiene un fundamento metafísico para hablar de la

verdad, parece que para todo hombre será necesario recorrer el camino que va del sentimiento de simpatía a la idea de que los hombres no son más que eso: sujetos dispuestos a arreglárselas con otros la mejor forma de vida posible partiendo de sus sentimientos comunes, de sus intereses comunes y por tanto de su idea de justicia común. Estos son conocimientos que van configurando una ciencia del hombre, fundamentales para la formula moral requerida por el Arte.

Entonces, no hay una esencia humana, una realidad inmutable previa a la realidad humana, sobre todo, previa a la realidad de las sensaciones humanas. No existe una entidad humana cuya naturaleza se explique por principios siempre válidos y menos a priori, una condición natural del hombre que como concepto proceda de la deducción racional ajena a la experiencia. El saber del hombre, como quiere mostrar Mill, procede de la experiencia sensible humana, de una exploración en torno a sus reacciones emocionales y espontáneas.

El hombre no es una realidad previa a las sensaciones, es algo que se construye a partir de las sensaciones que tiene. Donde hay sensación todavía no hay un ser humano, donde hay conciencia ahí hay un ser humano. La conciencia es fruto de una de las más importantes experiencias sensibles humanas. Esta conciencia produce en el hombre el sentimiento de simpatía individual. De la situación de natural egoísmo, por el desarrollo de la conciencia surge el sentimiento de simpatía individual, que sería más bien un sentimiento "racional" de simpatía. Este sentimiento de simpatía individual es a su vez, el núcleo del fundamental sentimiento de justicia, aquel que nos lleva a sentirnos afectados por el bien o el mal. Así no son las ideas del bien o del mal las que operan cuando algo nos produce afección o rechazo, sino el sentimiento de justicia, el que a su vez se halla en el centro del sentimiento de simpatía social, aquel nivel superior de simpatía que provoca salir desde sí hacia el todo, por el sentimiento de unidad que se ha ido educando en el hombre. Sólo entonces, cuando se ha desarrollado el sentimiento de simpatía social se puede hablar de la idea de Justicia. La justicia como tema de la moral o la jurisprudencia es una idea que procedería, correctamente, de los sentimientos individuales y sociales previos ya señalados. Sólo entonces sería dable hablar de qué normas convienen a esta idea de justicia, y que sentimientos a su vez generan.

Es claro, que en esta descripción de la estructura sensible humana que ha servido para comprender la concepción del hombre, como un todo natural con un comportamiento regular y uniforme, y que funciona como el saber de la ciencia que requiere el Arte moral, y a su vez lleva al nacimiento de la idea de justicia en el hombre aún no mencionamos el criterio que haría justas a las acciones, reglas e instituciones sociales; este el principio de la moral utilitaria, pero el establecimiento del principio de la moral utilitaria supone esta estructura como el supuesto sobre el cual sostenerse, y sobre cuya explicación no da Mill mayor cuenta salvo el decirnos que responden estos sentimientos a la pura espontaneidad del ser humano en tanto ser humano.

2.3.1.1. Las sensaciones de placer y dolor

Cuando analiza el placer en el hombre, que es finalmente aquello que lo moviliza en el acto moral, Mill quiere armonizar las pasiones humanas naturales del siguiente modo:

The main constituents of a satisfied life appear to be two, either of which by itself is often found sufficient for the purpose: tranquillity, and excitement. With much tranquillity, many find that they can be content with very little pleasure: with much excitement, many can reconcile themselves to a considerable quantity of pain (Mill, 2006, Vol. VXIII: 215)

Mill agrega que ambas pueden hallarse juntas. No son incompatibles sino complementarias, casi como recurrentes una a otra:

... since the two are so far from being incompatible that they are in natural alliance, the prolongation of either being a preparation for, and exciting a wish for, the other. It is only those in whom indolence amounts to a vice, that do not desire excitement after an interval of repose; it is only those in whom the need of excitement is a disease, that feel the tranquillity which follows excitement dull and insipid, instead of pleasurable in direct proportion to the excitement which preceded it. (Mill, 2006, Vol. XVIII: 215)

No cabe duda, como algunos estudiosos de Mill reconocen, que en estos párrafos Mill es la expresión de las creencias psicológicas de su tiempo. Pero, el texto refleja de modo claro que la visión que Mill tiene de las emociones humanas, y las de su propia dinámica obedecían a una suerte de mecanismo natural. Algo, que se condecía con aquella visión mecanicista de la naturaleza que podemos rastrear desde el renacimiento. En ese sentido el hombre sería una cosa, con su propio mecanismo para sentir, un objeto natural con una dinámica en las emociones del mismo orden que el mecanismo que presenta nuestro aparato digestivo o el circulatorio.

Esta concepción no llamaría nuestra atención si no fuera porque sobre esta antropología naturalista descansa Mill su propia concepción de la moral y el principio de la moral utilitaria. Pues, no otra quiere el hombre en la vida que la felicidad, la cual no se entiende sino, en principio, como un incremento sustantivo del placer, del que es capaz el hombre en tanto ser natural.

...that pleasure, and freedom from pain, are the only things desirable as ends; and that all desirable things (which are as numerous in the utilitarian as in any other scheme) are desirable either for the pleasure inherent in themselves, or as means to the promotion of pleasure and the prevention of pain. (Mill, 2006, Vol. XVIII: 210)

Cuando la conciencia no se ha desarrollado en el hombre, cuando los sentimientos no han sido cultivados y educados, cuando no ha habido posibilidad de gestionar la simpatía individual si quiera en el hombre, y menos la social, entonces el resultado es un hombre que egoístamente buscará el placer, y evitará el dolor a toda costa. Pero, la educación fundamental que tendría en la moral utilitaria su fundamento, haría posible tener la conciencia de cuáles son precisamente los fines más altos en la vida humana. Y orientaría la búsqueda del placer desde la satisfacción de esos deseos de sentir la simpatía individual y social, desde la conciencia desarrollada de lo mejor en tanto placer cultivado o educado.

El otro camino, el de la búsqueda del placer por el placer sólo sería recorrido por un inhumano hedonismo, que probablemente Mill creía ver en Bentham quien valoraba la cantidad de placer por encima de la calidad.

2.3.2. Los ejes fundamentales del proyecto educativo de Mill

2.3.2.1. Razón y la educación de la inteligencia.

A esta potencia y dinámica pasional humana de los sentimientos enlaza Mill, la capacidad racional humana. Describe en el hombre la facultad racional como una herramienta fundamental para definir su libertad. Es claro que no concluye que la vida al ritmo meramente natural, o siguiendo las meras pautas de la naturaleza, o más, siguiendo el impulso de los instintos, en su amorfa presentación natural o incluso culturalmente deformada determinación, puedan darnos a cada uno de los hombres la felicidad.

Para Mill la determinación del objeto de la propia felicidad proviene de la educación de los sentidos, de la educación de la propia razón, y el aprecio por las cosas que instruyen y elevan el espíritu, todo ello en el sentido intelectual de un hombre del siglo XIX¹⁸.

...no intelligent human being would consent to be a fool, no instructed person would be an ignoramus, no person of feeling and conscience would be selfish and base, even though they should be persuaded that the fool, the dunce, or the rascal is better satisfied with his lot than they are with theirs. (Mill, 2006, Vol. XVIII: 211)

Que esto sea así dependerá que tal hombre exista. Y eso en realidad está en relación con la idea que el sentido común de entonces había formado en los hombres de letras. La racionalidad humana, lo distintivo del hombre frente a otros seres era aquello que cualquier persona podía reconocer en otra por lo que su sentido común le indicaba. Era obvio, para Mill, que los hombres deberían preferir el cultivo del saber a la ignorancia. Que uno estuviese en las condiciones mínimas de inteligencia como para poder decidir lo hacía capaz del bien casi de modo natural, pues querer el propio mal, la servidumbre que viene de no cultivar

¹⁸ Concordamos en ello con lo expresado por Polo y Guisán: “la concepción antropológica de Mill es ilustrada porque entiende la naturaleza humana “como algo en continua transformación y mejora siempre que el proceso de educación y las instituciones sociales lo permitan”. (Guisan, 2002: 154)” (Citado por Polo, 2009: 80) Considerando siempre que hay que tomar con pinzas ese concepto de “naturaleza” humana, ya que podría prestarse a una mirada esencialista, muy alejada de la mirada empirista e inductiva de Mill.

la inteligencia, sería contrario incluso a aquella disposición natural al conocimiento de la que incluso se habló desde la antigüedad.

Se trata de hecho de un presupuesto antropológico que no tiene que ser aceptado de modo necesario. Pues precisamente sobre la “inteligencia” cabe la sospecha, desde Platón, de que ella hace a los hombres más capaces para el mal que los no tan “inteligentes”. ¿Quiénes son los más sensatos? Precisamente Mill no responde a esta pregunta, sino supone que hay unos más sensatos que otros, y estos escogen siempre el bien, sin definir lo que es el bien o el mayor placer. El criterio que ayudaría a distinguir a un hombre inteligente de otro que no lo es ha sido borrado del panorama en el que es evidente de suyo que todos los hombres en tanto hombres tienden al cultivo del conocimiento¹⁹.

De todas formas, que los hombres inteligentes estén más capacitados para el bien, no significa que no lo estén para provocar los mayores males, como de hecho ha ocurrido y ocurre en el presente. Así que cabe sospechar, como no lo hace Mill, de la “inteligencia” de los hombres inteligentes. A menos que definamos a qué llamamos hombre inteligente, qué lo define como inteligente. Y cómo su inteligencia se relaciona con el bien. En esta definición, no podríamos partir de lo que la mayoría experta diría sobre tal cosa, pues se trata de elevarse a un nivel de abstracción que supone otra experiencia que no es la individual.

El tratamiento del tema de la inteligencia en Mill está asociado a la capacidad para distinguir los tipos de placeres que podría desear el hombre. Y así, habría placeres especificados por su cantidad, extensión, durabilidad por un lado, y otros por su calidad. Estos últimos son los que Mill supone como objeto de deseo del hombre cultivado.

En otras palabras, que los hombres inteligentes busquen la calidad antes que la cantidad en el placer, supone un concepto abstracto del hombre, un universal tan vacío como lo es el concepto mismo de bien o fin último como

¹⁹ No obstante ello, podría considerarse todavía, que muy probablemente Mill habría escogido su propio principio utilitario como tal criterio. Pues no sería inteligente no querer la maximización del mayor bien posible para todos. Pero si así fuera Mill estaría cometiendo la falacia de *petición de principio*, pues el argumento rezaría así: el cultivo de la razón hace más bien que mal a los hombres, luego no es inteligente no cultivar y educar la razón y sus productos espirituales, entonces los hombres inteligentes cultivan la razón y sus productos espirituales, estos hombres son cultos. Los hombres cultos maximizan el bienestar de la mayoría, porque maximizar el bienestar de la mayoría es ser capaces de hacer el mayor bien por haber cultivado la razón y sus productos espirituales.

felicidad. Se trata del supuesto moderno del hombre racional, que de modo sensato y con sus propias luces busca lo que es bueno, poniendo en ejecución su potencia intelectual. Esto es debatible a la luz de hombres inteligentes que han buscado el mayor mal, aun sin la consideración de un bien ulterior. Pues podría uno preguntarse: ¿Por qué no el mal antes que el bien? ¿Acaso eso no es también inteligente? ¿Acaso eso no es lo más inteligente preferir el mal cuando el bien se ha malignizado? ¿No fue justamente este conjunto de consideraciones lo que animó a Nietzsche a realizar su crítica a la moral de su época y planteó una transmutación de los valores en general?

Dicho de otro modo, y cuestionando el “sentido común” del que parte Mill, qué seguridad tendríamos de hacer el bien de confirmarnos en la tendencia común de cultivarse en aquello que es obvio que tenemos que hacernos cultivados, y desarrollar nuestra inteligencia para distinguir las cualidades más altas en las cosas que producen placer, si esto podría conducirnos más bien a consolidar la situación de infelicidad propia como ajena, si la asunción de los valores establecidos y que acríticamente asumimos en un contexto establecido nos condujera más bien a la fortificación de un muro que nos aleja de las verdaderas calidades que puede tener la buena vida.

Es verdad que no tenemos una prueba de esto último, pero como posibilidad no refutada (porque no es imposible que una situación en la que los criterios que funcionan como principios para el bien de los hombres, en el fondo no sean otra cosa más que las herramientas que sujetan a los hombres a aquello que precisamente no desean para su vida, tal como ha ocurrido en otras épocas) funciona como argumento de que la inteligencia que supone Mill en el hombre, y que de modo espontáneo sabrá elegir el bien propio y de la mayoría, es una tesis por lo menos cuestionable.

No obstante estas intuiciones, Mill argumenta a favor de esta “inteligencia” humana, que se hace distinguible en la insatisfacción humana ante situaciones dadas que colisionan con lo que su espíritu educado ha formado en su interior como principios o valores, y que dada las circunstancias, no deberían ser sometidos bajo ninguna consideración superior.

Cuando afirma:

but its most appropriate appellation is a sense of dignity, which all human beings possess in one form or other, and in some, though by no means in exact, proportion to their higher faculties, and which is so essential a part of the happiness of those in whom it is strong, that nothing which conflicts with it could be, otherwise than momentarily, an object of desire to them. (Mill, 2006, Vol. XVIII: 212)

O cuando dice: “It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied” (Mill, 2006, Vol. XVIII: 212) Mill está asumiendo como características del hombre inteligente la insatisfacción y sentido de dignidad. Con lo que en principio sería relativamente fácil reconocer a un hombre “inteligente”, sólo bastaría rastrearlo ahí donde ha dado muestras de insatisfacción ante situaciones indignas, o dónde se sabe superior a una bestia porque algo más que la cantidad (de placer) se halla entre sus fines para los cuales vive y por los cuales lucha.

Pero parece un tema por lo menos cuestionable, en primer lugar, que tal “dignidad” sea un concepto comprensible de suyo, y no aclarado por el análisis o derivado de la asunción de algún principio. A no ser que se manifieste que son personas dignas aquellas que actúan bajo el principio de la moral utilitaria. Esto, que parece coherente en su sistema, sin embargo, apertura otra línea de contradicción en su argumentación: aquellos que no acuden al principio de la moral utilitaria para actuar serían indignos. O no podríamos encontrar razones para indignarse en aquellos que tengan principios morales distintos del de la persona utilitaria.

La no definición o esclarecimiento de aquello que parece un valor fundamental como es la dignidad en cada persona haría a cualquiera sospechoso de ser un cerdo satisfecho si no concuerda con la indignación proveniente de la moral utilitaria. Claro que no parece ser esta la conclusión a la que quiere conducirnos Mill, pero no esclarecer estos conceptos que se asumen sin previo análisis puede llevar en la argumentación a conclusiones semejantes.

En este caso, el supuesto antropológico le hace pensar a Mill que existe tal “sentido de dignidad”²⁰. No habría ninguna contradicción en aceptar tal consideración si no fuera porque tal presupuesto corresponde a una determinada

²⁰ “En el ensayo sobre Bentham Mill se referirá a este sentimiento denominándolo de Self Respect o “auto-respeto” Guisan, E. en Mill, 1984: 50, nota 7

visión del hombre, la racional moderna, que no todos tendrían que compartir, ni procede necesariamente de una visión real de lo que es el hombre, sino más bien parece proceder de la idea que el hombre ilustrado moderno tenía del mismo.

En el mismo sentido en que valora la educación del alma, el fortalecimiento del espíritu por la educación, se pueden leer aquellos fragmentos en que Mill hace referencia a un debilitamiento, o pérdida de la sensibilidad para los placeres cualitativamente superiores.

But I do not believe that those who undergo this very common change voluntarily choose the lower description of pleasures in preference to the higher. I believe that before they devote themselves exclusively to the one, they have already become incapable of the other. Capacity for the nobler feelings is in most natures a very tender plant, easily killed, not only by hostile influences, but by mere want of sustenance (Mill, 2006, Vol. XVIII: 212-3)

O con más énfasis en las siguientes afirmaciones: “Next to selfishness, the principal cause which makes life unsatisfactory, is want of mental cultivation. A cultivated mind... finds sources of inexhaustible interest in all that surrounds it” (Mill, 2006, Vol. XVIII: 215-6). “Genuine private affections, and a sincere interest in the public good, are possible, though in unequal degrees, to every rightly brought up human being”. (Mill, 2006, Vol. XVIII: 216) “the progress of science holds out a promise for the future of still more direct conquests over this detestable foe (poverty)” (Mill, 2006, Vol. XVIII: 216)

El cultivo de la inteligencia y el logro de su principal construcción, la ciencia, no sólo prometen felicidad para el hombre, sino que el hombre, en tanto parte de ese todo social, de esa máquina viva y sintiente, pero racional, que es la especie humana, puede resolver los problemas más agudos que atraviesa como la misma pobreza. No se puede dejar de notar en esta última línea de Mill, la opción liberal del pensador, que no apela a un estado justo para nivelar las condiciones de vida de los hombres, sino al libre e inteligente ejercicio de la voluntad humana individual: “All the grand sources, in short, of human suffering are in a great degree, many of them almost entirely, conquerable by human care and effort” (Mill, 2006, Vol. XVIII: 217)

O también: “Poverty, in any sense implying suffering, may be completely extinguished by the wisdom of society, combined with the good sense and providence of individuals” (Mill, 2006, Vol. XVIII: 216)

Finalmente, para terminar de hablar del peso que otorga a la inteligencia y la educación en la virtud de la que habla Mill a la hora de definir al hombre, quiere hacernos ver la importancia del pensamiento utilitario para resolver los problemas de índole social, pues si tuviéramos más criterios utilitarios en nuestro diario obrar la construcción de un mundo mejor no sólo sería posible. Las mismas trabas sociales desaparecerían, por aquello que las explica: “The present wretched education, and wretched social arrangements, are the only real hindrance to its (happiness) being attainable by almost all”. (Mill, 2006, Vol. XVIII: 215)

2.3.2.2. La voluntad y la formación del carácter

Hemos visto cómo Mill destaca la fuerza de la razón, del conocimiento, de la educación para distinguir lo que en el hombre puede hacerle feliz, y superior. Pero no descansa todo el peso de la responsabilidad por la propia felicidad solo en la razón. La voluntad juega un papel decisivo en la determinación de la propia felicidad. Mill la define del siguiente modo:

La voluntad (will), el fenómeno activo, es algo distinto del deseo, estado de sensibilidad pasiva, y aun siendo originariamente un producto de éste, puede con el tiempo tomar vida propia y separarse de su progenitor, hasta tal punto que en el caso de los fines habituales en vez de quererlos (will) porque los deseamos (desire), a menudo los deseamos porque los queremos. (Mill, 1984: 97)

El deseo sería el resultado de la afección producida por un objeto de deseo en nosotros. La voluntad en cambio es aquello que produce actos. Mill sostiene que los actos voluntarios obedecen a deseos, pero cuando así sucede se trata de personas no guiadas por el mejor objeto de la voluntad: la virtud. De modo que, cuando la virtud es algo que la voluntad quiere de modo decisivo, y se hace una con la virtud, ósea, es una voluntad virtuosa o se tiene la virtud de la voluntad, entonces la voluntad domina sobre los deseos, y se llega a desear

lo que se quiere. Esta es la aspiración de la moral utilitaria respecto de la formación del carácter.

En este esfuerzo de conformar la voluntad a la virtud, interviene la fuerza del hábito, algo que la voluntad debe querer en primer lugar y de modo regular para constituir de este modo la virtud:

la voluntad al igual que otros aspectos de nuestra personalidad, es modelada por el hábito, de forma que podamos querer a causa del hábito lo que ya no deseamos por sí mismo, o que solamente deseamos porque lo queremos (*will*) (Mill, 1984: 98)

Y en este esfuerzo lo que se deseará vivamente será la virtud. Deseando la virtud, la voluntad no puede sino ser la voluntad que quiere tal virtud. Esta adopción de la virtud, a través del hábito, sigue el proceso que cual máquina adopta el placer, evitando el dolor; es decir, nuestro ser, cual máquina deseante, aún a un nivel básico sigue los impulsos naturales que recoge el utilitarismo:

¿Cómo puede implantarse o despertarse la voluntad de ser virtuoso allí donde no cuenta con fuerza suficiente? Solo consiguiendo que la persona en cuestión desee la virtud, haciendo que la contemple como algo placentero, o que vea su carencia como algo doloroso. (Mill, 1984: 98)

No obstante ello, ese deseo no puede ser sino un deseo de algo que se conoce. Cómo se puede desear lo que no se conoce. Cómo se puede desear algo y distinguirlo como algo placentero de lo que causa dolor si no se tuviera la capacidad de hacer tal diferenciación. El conocimiento del objeto del deseo es previo al deseo de tal objeto. Por lo menos debe haber algún nivel intuitivo de captación del objeto para desearlo, y desearlo por tales cualidades percibidas o intuitas, aunque sea de modo superficial y básico.

Mill argumenta a favor de la voluntad en el sentido en que considera que una voluntad bien educada, y educada por los buenos hábitos, será determinante para que la razón alcance sus metas. Así, parte de la infelicidad de los hombres se debe a su falta de carácter y pusilanimidad, afincada en una conciencia debilitada ahí donde la voluntad no se educó como correspondía: “Los hombres, a menudo, debido a la debilidad de carácter, eligen el bien más próximo, aunque saben que es el menos valioso...” (Mill, 1984: 51)

Así, la educación del carácter será determinante para su felicidad. Pero aún podría uno especular sobre qué tipo de educación debía llevar el hombre,

qué tipo de educación temple el carácter de una persona. No cabe duda que tendría que ser aquella que fuera con su naturaleza, y con la finalidad natural del hombre: su felicidad y la de todos.

Precisamente, también, “todos” es una palabra recurrente en la filosofía moral de Mill; obviamente esto se debe a la consideración que el “todos” tiene en el principio utilitario. La sociedad en su conjunto es también responsable de la determinación y alcance de ese bien para cada uno de los hombres y para todos. La educación parece una responsabilidad de todos, y cada uno cuando es formado por “todos”, se integra a esa totalidad social desde la que influye en la gestación de los que incrementarán la felicidad de “todos”.

El hombre que quiere (que tiene voluntad para ello) es capaz de instruirse y hacer más accesible el bien, que es bueno para él como para los otros. ¿De dónde le viene esta voluntad? ¿Dónde nace este querer el bien? ¿Será que naturalmente estamos dispuestos a ello, como una condición a priori? ¿Por qué esta sensación, esta voluntad, y no el deber? ¿Por qué un a priori, este, y no otro?

El supuesto del que parte Mill, es en parte este: el hombre es bueno naturalmente, naturalmente quiere el bien, tiene las condiciones naturales para este bien, para obtenerlo, solo basta con que se esfuerce en ello. El conocimiento, algo que voluntariamente puede lograr, le llevará a distinguir, casi de modo natural también, la felicidad del sufrimiento.

Así concluye: “Aunque perecerán en la empresa gran número de generaciones antes de llevarse a cabo la conquista y este mundo llegue a ser todo aquello en que sería fácil que se convirtiese, de no faltar voluntad y conocimiento” (Mill, 1984: 63)

Pero también más allá de los sentimientos, la voluntad o la razón, Mill reconoce factores ajenos a estas potencias humanas que distancian a los hombres del que debería ser el principal objeto de deseo para ser felices. Así cuando afirma: “Los hombres pierden sus aspiraciones elevadas al igual que pierden sus gustos intelectuales, por no tener tiempo ni oportunidad de dedicarse a ellos” (Mill, 1984: 52) Se podría interpretar en el sentido de que algo exterior a la voluntad humana podría deteriorar su tendencia natural a los placeres

elevados. En el mismo sentido parece leerse el siguiente fragmento: “Se aficianan a placeres inferiores no porque los prefieran deliberadamente, sino porque o ya son los únicos a los que tienen acceso o bien los únicos para los que les queda capacidad de goce” (Mill, 1984: 52)

Otra vez aparecen las condiciones ajenas al hombre y que pueden funcionar como obstáculos para su libre elección. Nada de esto podría resolverse a juicio de Mill si no es apelando a las potencias del hombre en tanto ser individual, y a sus pasiones que lo vinculan de modo decisivo sobre los objetos que proveen el mayor placer y para la mayor cantidad de personas. Esto no obstante ser individual lo vincula de modo necesario con la totalidad de la que es parte.

Pero además podríamos añadir que, no serviría de mucho el formar el carácter de la persona si ésta finalmente no tiene condiciones ni para ejercer su libertad y elegir libremente el tipo de vida que quiera vivir, ni seguir el principio de la moral utilitaria que es el modo como podría ser feliz.

Este estudio sobre el hombre revela entonces que es necesario resolver las condiciones que favorezcan la libertad y la libre elección de los hombres. No podría bastar con definir la finalidad de la vida humana por el arte. Tampoco serviría de nada establecer la regla que hiciera posible y accesible la meta o que la produjese, sino hay condiciones “externas” al hombre y a su voluntad que posibilitaran que pueda elegir y además poner en práctica su regla moral. La pobreza, la desigualdad, el poco o nulo acceso a la información y educación, son condiciones limitantes antes que posibilitadoras de la libertad humana; en una palabra: hay un elemento fundamental que debe ser tomando en cuenta a la hora de establecer qué hace libre a un hombre y cómo puede ser feliz y moral a la vez: las condiciones de igualdad. Más en ello estaría también un gran problema: el de saber de si al resolver los problemas de las condiciones para el ejercicio de la libertad de “todos” estamos vulnerando o no la libertad de los individuos.

2.3.3. Ser individual y ser social

2.3.3.1. Ser individual

Pero aún es preciso ahondar en el concepto antropológico de ser individual en Stuart Mill. Esta es una categoría singular en el pensamiento moderno, y especialmente en el pensamiento liberal. La individualidad no se asocia más con la simple caracterización del hombre como ser humano o persona, pues esta categoría está en primer lugar desustancializada, como vimos en el apartado anterior, pero también, se construye sin referencia fundamental a la sociedad. No se trata de un ser que se entienda desde y para una comunidad. Mill quiere llamar la atención sobre la singularidad de cada ser humano, a costa de vaciar de fundamento la sociabilidad humana. Esta sociabilidad será entendida desde lo que la relación con los otros tiene de beneficiosa para la vida individual.

El individuo o la familia – dice Mill, en *On liberty* - no se preguntan: ¿qué prefiero yo?, o ¿qué es lo que más convendría a mi carácter y disposición?, o ¿qué es lo que más amplio campo dejaría a lo que en mí es mejor y más elevado, permitiendo su desarrollo y crecimiento?, sino que se preguntan: ¿qué es lo más conveniente a mi posición?, ¿qué hacen ordinariamente las personas en mis circunstancias y situación económica?, (o lo que es peor) ¿qué hacen ordinariamente las personas cuyas circunstancias y situaciones son superiores a la mía? (Mill, 2007: 134)

De este modo Mill llama la atención sobre el hecho de que la categoría de individualidad está asociada al concepto de originalidad²¹. Un individuo es alguien que vela por sí, por su propio desarrollo. Y de modo análogo lo tendría que hacer la célula de la sociedad: la familia, como cuerpo individual en la sociedad. Esta originalidad, como destaca Mill se encuentra cuando uno responde a ciertas preguntas que ponen en evidencia los intereses individuales.

Como señalamos en párrafos anteriores, la conciencia es la que provocará el surgimiento de la simpatía individual, simpatía que finalmente hace claros para la conciencia del individuo cuáles son sus intereses individuales. Sin

²¹ “La originalidad es un elemento de valor en los asuntos humanos” (por el bien que pueden hacer los seres individuales a los que no lo son) (Mill, 2007: 138)

la conciencia de los intereses individuales o no hay intereses colectivos, o estos son impuestos desde fuera y pierde así el individuo su originalidad.

Esta claridad sobre los propios intereses es tan importante como para indicar que son en parte la base para el establecimiento del acuerdo social que llevará a la definición de los derechos y deberes individuales.

Así, puede establecerse el siguiente paralelismo: "Individualidad: desenvolvimiento: seres humanos bien desarrollados: lo mejor que ellos pueden ser" (Mill, 2007: 137) Si un individuo no considera sus propios intereses, si estos no están basados en lo que su conciencia indica como lo mejor para él, entonces está destinado a no desarrollarse del mejor modo posible. El mejor modo posible de desarrollarse individualmente es aquel en el que el individuo despliega al máximo sus intereses, es capaz de sentir el mayor placer posible habiendo formado su conciencia, y sobre todo, habiendo educado sus sentidos del mejor modo posible. La clave de este modo de "felicidad" está asegurada por la originalidad de la decisión, por la individualidad de los intereses, por la mayor realización individual al que individuo puede aspirar: "Su propio carácter de arreglar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí, sino porque es el suyo" (Mill, 2007: 142)²²

Que tanto la conciencia como los sentimientos deban estar instruidos para la mayor individualidad posible a la hora de distinguir los intereses individuales lo indica Mill en el siguiente texto:

No obran mal los hombres porque sus deseos sean fuertes, sino porque sus conciencias son débiles. ...Decir que los deseos y sentimientos de una persona son más fuertes... es capaz, quizá, de más mal, pero ciertamente de más bien... La energía puede ser empleada en usos malos; pero mayor bien puede hacer una naturaleza enérgica que una naturaleza indolente o apática... La misma fuerte sensibilidad que hace a los impulsos personales vivos y poderosos es la fuente de la que nace el más apasionado amor a

²² Contra el Calvinismo escribe Mill: "El mayor defecto del hombre – de acuerdo al calvinismo - es tener una voluntad propia... Todo el bien (está en la) obediencia. No se da a elegir. ... "todo lo que no es un deber, es un pecado" Estando la naturaleza humana radicalmente corrompida... El hombre no necesita ninguna capacidad sino la de someterse a la voluntad de Dios." *Ibíd.* Pág. 134-5 Es claro que el concepto de individuo en Mill se halla así en la orilla opuesta a la consideración de un agente exterior al individuo como dueño de la voluntad humana y capaz de decidir por el hombre. Por su parte Esperanza Guisán (1984) también contempla esta caracterización del hombre como aquel que se auto-gestiona la felicidad como "fruto del desarrollo de las capacidades de autogobierno y de participación en la vida pública" (p. 20)

la virtud y el más estricto dominio de sí mismo. Por medio de su cultivo, la sociedad cumple su deber y protege sus intereses." (Mill, 2007, 132-3)

El desorden de los apetitos y los deseos humanos no proviene de una natural concupiscencia, ni de una natural tendencia al mal, ni mucho menos de una condición natural humana que nos haga pensar que los hombres son malos por naturaleza. Es la falta de una correcta educación, la falta de orden de las pasiones, la falta de conducción de las emociones y deseos humanos lo que provoca el mal²³. De lo que se trata a la hora de formar los sentimientos y educar los deseos es de formar el carácter. El mal no es sino la acción de un hombre carente de carácter: "El que carece de deseos e impulsos propios no tiene más carácter que una máquina de vapor. Si... sus impulsos son fuertes y están dirigidos por una voluntad poderosa, esa persona tiene un carácter enérgico." (Mill, 2007: 133)

No se trata sólo de tener los impulsos formados y educados, orientados hacia fines superiores, a la hora de considerar la individualidad se trata de que tales impulsos sean originales, tan independientes y originales que resultarán al final útiles a la sociedad, y harán del hombre un hombre de carácter. La originalidad tiene que ver con el desarrollo de la conciencia individual, pero también tiene que ver con el ser capaces de liderar cambios en la sociedad por un lado, y por otro, el de ser capaces de no ser arrastrados por los moldes que impone la sociedad o cualquier otro individuo con mayor carácter.

No sin ironía habla Mill del hombre mediocre: "El honor y la gloria del hombre medio consiste en que es capaz de seguir esta iniciativa" - las del ser individual, que inicia las cosas nobles y discretas. (Mill, 2007: 141) Pero deja en claro que la originalidad es sólo tal cuando respeta la libertad de los otros, respetando la suya propia y no obligando a ser seguido por nadie: "El poder de obligar a los demás a seguirle no sólo es incompatible con su libertad y desenvolvimiento sino que corrompe al hombre fuerte mismo" (Mill, 2007: 141)

²³ "(que) la experiencia (muestre) que una manera de vivir es preferible a otra... La juventud debe ser instruida y educada de manera que conozca y utilice los resultados obtenidos por la experiencia humana. Pero el privilegio y la propia madurez de sus facultades consiste en utilizar e interpretar la experiencia a su manera. A él corresponde determinar lo que, de la experiencia recogida, es aplicable a sus circunstancias y carácter" *Ibíd.* Pág. 129

En una sociedad conformada por espíritus individuales, originales e independientes, el resultado es la movilización de la sociedad hacia formas en que esta vaya asegurando precisamente la formación de individuos libres, independientes y originales²⁴. La influencia de unos sobre otros es inevitable y sólo los genios quedan al margen de tal influencia, pero para darle a la sociedad precisamente los saltos cualitativos que generen más adhesiones a formas en que se preserve esa individualidad.²⁵

El resultado natural de un mundo forjado por individuos y forjador de individualidades, por la educación que se plantea, no es otro que la competencia, la libre competencia.

La competencia sería un logro de un tipo de educación, aquella en la que lo más importante es el individuo y su desarrollo individual. Ella por otro lado, asegura de alguna manera la posibilidad de realizar el ideal moderno de igualdad. Convertidos los hombres en individuos, conscientes de sus fines más altos en la vida, todos aspirarían a lo mismo, que no es a ser los mismos hombres, sino a multiplicar la variedad por la singularidad que cada uno supone. En la aspiración a lo mismo, que es a ser individuos y a ser reconocidos como tales es que crean las condiciones para una competencia, que de modo todavía ideal al principio, sería una competencia entre iguales.

Mill era claramente consciente del riesgo que implicaba una competencia por ser lo más individuales que uno podía ser. Se iban a generar una serie de manifestaciones divergentes y críticas del orden social, manifestaciones que pondrían en riesgo la estabilidad institucional por la perturbadora que podría ser la irrupción de la más original de las individualidades. De ahí que era importante definir el papel que debía jugar el estado para favorecer al individuo y no para aplastarlo por temor a la diferencia y la diversidad. Recordemos así cuál es el principal objetivo buscado por Mill cuando redacta *On liberty*: No es el libre

²⁴ Es en este sentido en que Esperanza Guisán sostiene, contra los detractores del utilitarismo, que la moral planteada por Mill no supone en ningún caso sujetos pasivos, o incluso de meros cuerpos receptores de estímulos vinculados al placer "que se han contentado pasiva y estoicamente con su suerte...(sino más bien) supone sujetos activos que despliegan sus capacidades" (Mill, 1984: 21)

²⁵ "El genio sólo puede alentar libremente en una atmósfera de libertad. Los hombres de genio son, ex vi termini, más individuales que los demás, menos capaces... de adaptarse... a algunos de los pocos moldes que la sociedad proporciona" *Ibíd.* Pág. 139

arbitrio, sino "la libertad social o civil... la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo" (Mill, 2007: 57)

Pero justamente, para que el Estado cumpla su rol promotor de la individualidad sin aplastar la originalidad de los individuos, sin aplastar lo que quiere promover es necesario pensar en el tipo de orden social que debe regir a tales individuos. En la definición de tal Estado y su rol es que Mill diseña su concepto de libertad, y podríamos decir que la misma está afirmada a su vez en una nueva moral, una moral que lejos del deber tenga que ver con la corrección de los actos de acuerdo a fines "sociales" perseguidos: el utilitarismo.

Pero antes de desarrollar ambos conceptos y para terminar de configurar la naturaleza del concepto de hombre que maneja Mill en su pensamiento nos falta aclarar aún lo referido a la condición de ser social del individuo.

2.3.3.2. Ser social y el sentimiento de unidad social

Cuando Mill hace referencia al Sentimiento de Unidad Social parece referirse a él en términos también naturales, como fruto de la espontaneidad natural humana. Lo natural es que el hombre sea social, y busque la conciliación, el encuentro armonioso de sus intereses con los intereses de los demás. En este sentido es que los hombres experimentarían su igualdad natural. Naturalmente sociales, naturalmente iguales (y dadas estas condiciones, podríamos decir, naturalmente libres). De modo que así como es natural en el hombre tener la facultad moral, aunque aprenda la moralidad, es natural también la inclinación por la vida social armoniosa, aunque el cómo llegue a ello sea también fruto de la educación: "El estado social es a la vez tan natural, tan necesario y tan habitual para el hombre..."(Mill, 1984: 83) O también: "Las relaciones sociales... (tienen el presupuesto) de que sean consultados los intereses de todos"²⁶ (Mill, 1984: 84)

Con esto Mill, destaca el carácter social del ser humano, sobre el fondo de individualidad de la moral utilitaria. Es decir, no se trata de someter todo el interés colectivo a una abstracción llamada pueblo o nación, o estado. Se trata de encontrar la armonía de los intereses individuales en una suerte de armonía

²⁶ El subrayado es mío

racional social en la que todos se encuentren igualmente reflejados²⁷. La individualidad es salvada del colectivismo y en un esfuerzo de entender la naturaleza social del hombre ahí donde Mill recalca que para tal entendimiento social se interroga a cada uno por separado respecto de sus intereses absolutamente individuales.

Enseñar el sentimiento social de unidad como si de una religión se tratase, tendría sus ventajas, al margen que esto no tenga nada que ver con la existencia de un ser superior. Las ventajas las ha señalado Comte en su *Sistema de Política Positiva*. Pero Mill expresa sus reparos: “podría pecar de excesivo al interferir indebidamente con la libertad y la individualidad humanas” (Mill, 1984: 86)

La naturaleza social del individuo es tan natural y tan coordinada con sus intereses individuales, es decir hay tal consonancia natural entre ellos, que quien obedece a sus intereses individuales necesariamente buscara la concordancia y la unidad con sus semejantes. Otro modo de proceder, no solo no sería natural, pues no estaría atendiendo a sus intereses individuales, sino que no sería moral. Es decir, aquella forma de actuar basada en la satisfacción de los intereses individuales solamente, sería inmoral y contraria a la naturaleza humana:

“Solo aquellos que carecen de toda idea de moralidad podrían soportar llevar una vida en la que se planease no tomar en consideración a los demás a no ser en la medida en que viniese exigido por los propios intereses privados” (Mill, 1984: 88)

Este fragmento, sin embargo, podría haber querido decir: los hombres en primer lugar deben obedecer, y lo hacen de modo natural, a sus intereses privados e individuales, pero ello, tras la educación moral recibida les lleva a coordinar sus intereses con los de los demás. No obstante ello, sólo en caso el interés privado lo amerite, puede dejar de lado esta consideración social, lo cual no ocurrirá siempre, sino de modo excepcional²⁸.

²⁷ El problema, como veremos en el Capítulo IV, 2.7 de esta investigación es que tal esfuerzo armonizador se reduce a la utilidad social como criterio de valoración de los actos. En ese sentido parece coherente la caracterización que se puede hacer de la moral utilitaria en general y de Mill en particular hecha por René la Senne, en su *Tratado de Moral General* (1973): “el utilitarismo no considera a la sociedad como una comunidad sino como asociación de individuos, que deben actuar de manera racional. Por eso dice la Senne que “este realismo no lleva consigo la trascendencia de la realidad social en relación con el individuo” (Polo, 2009: 66)

²⁸ En éste sentido nos parece inexacta o incompleta la consideración que hace Esperanza Guisán de la “solidaridad” de los individuos en los que piensa Mill contra la idea de que el utilitarismo de alguna manera somete el ordenamiento social a un *Estado Benefactor*. Si este Estado existiese como guardián

Pero veremos que lo que norma ese encuentro social de intereses individuales, lo que hace posible la construcción de una sociedad ideal en la que la igualdad no suponga la anulación de los más individuales intereses humanos, son tanto el ideal de libertad que buscará el proyecto educativo de Mill, como la moral que hará posible tal construcción desde el nivel individual hasta el social, pasando por las instituciones intermedias como la familia y las instituciones del estado.

de la justicia social, por ejemplo, sería innecesario pensar en hombres dispuestos a ser solidarios al margen de la justicia, de hecho gratuitamente: “la preocupación por los demás, y no la seguridad propia, era la fuente mayor de satisfacciones” (Mill, 1984: 21) Para nosotros en cambio, como lo expresamos en estas líneas, el hombre por la educación moral recibida por parte de los hombres moralmente más desarrollados, orienta su sentimiento de justicia y de armonía social de acuerdo al criterio utilitario superior y subordina a él su propio interés, precisamente por ver en él satisfecho su propio e individual interés.

CAPÍTULO III

EL CONCEPTO DE LIBERTAD DE J. S. MILL

On liberty es probablemente uno de los más relevantes ensayos que tiene que ver con la fundación del liberalismo del siglo XIX, a pesar de lo contradictorio que pueda ser y la carencia de sistematicidad que presenta²⁹. En las líneas que siguen buscaremos explicar los propósitos del mismo, así como los principios que pretende defender.

En dos momentos Mill hace referencia al objeto de su estudio respecto de la libertad. Así empieza la introducción del ensayo sobre la libertad: “El objeto de este ensayo no es el llamado libre arbitrio, sino la libertad social o civil, es decir la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo” (Mill, 2007: 57) Al finalizar el mismo, en la sección dedicada a las “Aplicaciones” de su doctrina sobre la libertad dice lo siguiente:

“Ofrezco no tanto aplicaciones como muestras de aplicaciones, las cuales pueden servir para dar mayor claridad al sentido y límite de las dos máximas que juntas forman la doctrina de este ensayo (...) Las máximas son: primera, que el individuo no debe cuentas a la

²⁹ Cf. Berlin, I., en Mill, 2007. Prólogo. p.11

sociedad por sus actos, en cuanto estos no se refieren a los intereses de ninguna otra persona, sino a él mismo. El consejo, la instrucción, la persuasión, el aislamiento, si los demás lo consideran necesario para su propio bien, son las únicas medidas por las cuales puede la sociedad, justificadamente, expresar el disgusto o la desaprobación de su conducta. Segunda, que de los actos perjudiciales para los intereses de los demás es responsable el individuo, el cual puede ser sometido a un castigo legal o social, si la sociedad es de opinión que uno u otro es necesario para su protección" (Mill, 2007: 178-9)

La libertad en cuestión no puede ser, desde lo ya establecido por el Sistema de la lógica, una idea a priori, tampoco una propiedad del individuo, como si hubiera en el hombre una naturaleza, fija y estable, de la cual podríamos decir que presenta tales y cuales propiedades naturales como la libertad. Mill, sin embargo, no niega expresamente el libre arbitrio en la primera cita, pero afirma que de ella no tratará dejando por sobre entendido que una tal cosa, por cierto, no es objeto de su estudio, si fuera el caso que de algo así pudiera tratarse en un ensayo dedicado más bien a un concepto relevante para el nuevo tiempo que ha visto nacer las repúblicas fundadas en la libertad e igualdad.

Pero precisamente este nuevo orden de cosas, social y político, fundado en la libertad, necesita un esclarecimiento sobre tal concepto toda vez que aquello que ve Mill como una amenaza "presente" para la libertad de los pueblos, aún organizados en una república, es el despotismo. Mill cree que un futuro negro se cierne sobre Europa de no hacer clara la distinción del concepto de libertad, pues ve con peligro la tendencia de las sociedades europeas el parecerse a las orientales donde es una costumbre aceptada por todos la igualdad de opiniones, la ausencia de diversidad y pluralidad, y finalmente el hecho de vivir bajo dogmas que ahogan la libertad individual: "La mayor parte del mundo no tiene historia, propiamente hablando, porque el despotismo de la costumbre es completo. Éste es el caso de todo el Oriente" (Mill, 2007: 147)

Y más adelante:

El moderno *régime*³⁰ de opinión pública es, en una forma inorgánica, lo que en forma organizada son los sistemas chinos, educativo y político; y a menos que la individualidad sea capaz de afirmarse triunfalmente contra ese yugo, Europa, a pesar de sus

³⁰ Sic en el texto. (N. del T)

nobles antecedentes y profesar el cristianismo, tenderá a convertirse en otra China (Mill, 2007: 149)

En ese sentido, es necesario esclarecer los límites que tiene el poder político sobre el individuo, definir el lindero que permite realmente al individuo, miembro de la sociedad, ser plenamente libre, y al estado poder, al mismo tiempo, lograr sus objetivos y satisfacer sus intereses sin menoscabo de los intereses individuales, sino por el contrario, ser la instancia que los promueva y proteja.

Mill se pregunta así: “¿Dónde empieza la soberanía de la sociedad? ¿Qué tanto de la vida humana debe asignarse a la individualidad y qué tanto a la sociedad?” (Mill, 2007: 152) Se trata entonces de encontrar aquel punto de encuentro entre la sociedad y el individuo en que ambos vean satisfechos sus intereses. Y en la configuración de los intereses de la sociedad se observa los límites precisamente de la libertad del individuo, y con ello la naturaleza misma de la libertad.

Así podemos afirmar que la libertad de la que habla Mill no sólo no es un concepto a priori, no es tampoco un valor o un criterio que provenga de un punto de vista moral definido y previo a la discusión que sobre él se pudiera hacer. No hay para Mill una esencia llamada Libertad que funcione como principio o regla a partir de la cual se pueda deducir si los actos cualesquiera que fueran son libres o no por adecuarse a tal principio.

Mill vacía de contenido moral el concepto de libertad al punto que no podemos ya identificar libertad con algo bueno en sentido moral. Sin duda la libertad es un bien, pero no el bien que defina una persona, un grupo de personas, mucho menos el bien que defina un el gobierno de un determinado estado y que lo haga a partir de sus criterios supuestamente los mejores y más bien intencionados por el bienestar de los individuos.

La separación del concepto de libertad de todo contenido moral hace posible que el gobierno de un estado, la sociedad en su conjunto, donde habitan diferentes puntos de vista moral, puedan sin problemas satisfacer sus intereses cuando se trata de ejercer la libertad, que como derecho le correspondería.

Al trazar la línea que define la libertad del individuo respecto de la libertad y soberanía de la sociedad, estamos hablando de un sentido de libertad, como dice Mill, “civil o político”. Un sentido de libertad que tendrá dos aspectos bien definidos: uno individual privado, y otro social o público. Sólo la anulación del sentido moral de libertad hará posible que el individuo en su absoluta privacidad pueda hacer con su vida lo que le parezca y realice sus proyectos de vida que le satisfagan, independientemente del parecer moral, bueno o malo, que otros tengas de sus inclinaciones, intereses, gustos y preferencias. Solo cuando estas preferencias signifiquen un daño para otros, entonces es cuando la sociedad se configura como el otro que tiene el derecho de no solo condenar moralmente el acto del primero, sino incluso de sancionar legalmente al individuo que así ha procedido. El interés de la sociedad respecto de la libertad entonces es el de proteger al individuo de su individualidad en la medida en que esta resulte gravosa para otros, e incluso para él mismo, dado que al individuo no le quepa en su dominio y soberanía individual el ser libre para renunciar a la libertad: “El principio de libertad no puede exigir que una persona sea libre de no ser libre. No es libertad el poder de renunciar a la libertad” (Mill, 2007: 190)

La desvinculación de lo moral respecto de la libertad, permite considerar a la libertad como algo fruto del límite que se establece entre unos y otros que buscan satisfacer sus intereses. La desvinculación de lo moral hace posible que la libertad se convierta en regla de donde deriven deberes y derechos, con independencia de las consideraciones morales de los individuos.

El proyecto liberal del Mill en este sentido es coherente con lo propuesto en el *Sistema de la lógica* para el arte de la vida práctica. Cómo ahí habíamos dicho para Mill el razonamiento de la ciencia moral se configuraba a partir de dos tipos de razonamiento práctico: la del juez como la del legislador. En la consideración presente, el “juez” entiende que la finalidad de la vida del hombre no puede ser sino la libertad. Y la propondría a consideración del legislador a fin de que este defina una fórmula que serviría de medio para lograr tal fin propuesto. Un medio quiere decir, una serie de condiciones cuya puesta en marcha y ejercicio favorezcan la realización del fin propuesto por el juez. En la medida en que tales condiciones son practicables pueden llegar a configurarse como reglas.

Entonces si, para el caso presente, la finalidad que persigue el hombre y que es propuesta por el arte es la libertad, Mill considera, que son básicamente dos condiciones o medios las que favorecerían la realización de esa finalidad: el falibilismo y la pluralidad, o en términos de Mill, la diversidad.

Pero antes es necesario fundamentar qué es precisamente la libertad que buscan los hombres y cómo es esta. De acuerdo a lo establecido en el *Sistema de la lógica* tendría que ser algo observado en los hombres y que como una forma regular se presenta, tal y como se presenta la naturaleza en su uniformidad y regularidad, de modo que se pueda precisamente establecer los medios que de modo necesario nos lleven a tener como resultado el fin propuesto por el Arte, la libertad, el ser libres.

A fin de definir esta libertad como lo que “naturalmente” buscan los hombres, y de especificar su contenido podemos considerar los siguientes párrafos de *On liberty* en su parte introductoria:

Esta es pues la razón propia de la libertad humana. Comprende primero, el dominio interno de la conciencia; exigiendo la libertad de conciencia en el más comprensivo de sus sentidos; la libertad de pensar y sentir; la más absoluta libertad de pensamiento y sentimiento sobre todas la materias prácticas o especulativas, científicas, morales o teológicas. La libertad de expresar y publicar opiniones (...) En segundo lugar, la libertad humana exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros propios fines; libertad para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter para obrar como queramos, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto que no les perjudiquemos, aun cuando ellos puedan pensar que nuestra conducta es loca, perversa o equivocada. En tercer lugar, de esta libertad de cada individuo se desprende la libertad, dentro de los mismo límites, de asociación entre individuos: libertad de reunirse para todos los fines que no sean perjudicar a los demás; y en el supuesto de que las personas que se asocian sean mayores de edad y no vaya forzadas ni engañadas" (Mill, 2007: 72)

En estos párrafos Mill define los contenidos de la libertad y de ellos se puede inferir la razón de considerarla como finalidad que “naturalmente” buscan los hombres. Los hombres no estarían buscando ser libres en la medida en que con ello hiciera realidad un ideal, aunque este parezca el más racional y bien intencionado ideal de la humanidad. Lo que los hombres buscan es satisfacer sus intereses, y podríamos considerar que el fin que buscan los hombres, su fin

natural es la felicidad como un sentir el mayor placer posible, así como el evitar lo más que se pueda el dolor.

Así, Mill cuestiona a su generación, infectada por la censura – de origen regularmente religioso- de ser un pueblo que:

No se preguntan ¿qué prefiero yo?, o ¿qué es lo que más convendría a mi carácter y disposición?, o ¿qué es lo que más amplio campo dejaría a lo que en mí es mejor y más elevado, permitiendo su desarrollo y crecimiento?” (Mill, 2007: 134)

Más bien, doblegados ante la censura, y la censura moral específicamente, someten su placer y la búsqueda del placer al conformismo, a la asimilación con lo que está “bien”, y es placer “aceptable”: “hasta en lo que las gentes hacen por placer, la conformidad es la primera cosa en que piensan, se interesan en masa, ejercitan su elección sólo entre las cosas que se hacen corrientemente” (Mill, 2007: 134)

El placer humano, considerado de este modo, se presenta distorsionado por la moral; los puntos de vista morales, en la mayoría de casos de origen religioso, nos impiden ser libres. Un hombre verdaderamente libre sería aquel que tiene tal dominio sobre sí que, en principio, no rechazaría sentir todo el placer del que es capaz. No rechazaría sentir todo el placer que su condición le permite sentir. Un hombre libre es entonces aquel que puede elegir lo que prefiere, independientemente de lo que debe o no debe; lo que le conviene en tanto sujeto sintiente y pensante, en lugar de lo que es aceptado o rechazado por el vulgo.

Sólo cuando desnudamos nuestros intereses de sus ropajes morales aparecen los motivos verdaderos, los vínculos emocionales y pasionales que motivan la acción en general. Por ello Mill critica a su generación precisamente de tener dormida o adormecida la pulsión, la pasión, la fuerza emocional que orienta los verdaderos actos revolucionarios y originales, desde una individualidad emancipada precisamente de la moral, que es la que tiende a frenar estos ímpetus; la razón de ello está en la consideración que tenemos en general de nuestros deseos y pasiones o impulsos emocionales:

Se admite hasta cierto punto, que nuestra inteligencia nos pertenezca, pero no existe la misma facilidad para admitir que nuestros deseos y nuestros impulsos nos pertenezcan en igual

forma; poseer impulsos propios, de cierta fuerza, es considerado como un peligro y una trampa” (Mill, 2007: 132)

Tal consideración es moral, pero si observamos por ejemplo, la condición de Genio de algunas personas nos daremos cuenta que han sido “más individuales que los demás, menos capaces, por consiguiente, de adaptarse, sin una comprensión perjudicial, a algunos de los pocos moldes que la sociedad proporciona” (Mill, 2007: 139)

En consecuencia, la moralidad establecida y socialmente aceptada aparece como un mecanismo de censura de lo que el hombre naturalmente apetece: el placer; placer que obraría como una energía o fuerza pasional suficiente para conducir una verdadera transformación de la sociedad, como lo hacen los genios, incluso por medio del ejemplo. Es el criterio moral el que censura esta energía pasional y deseos de placer naturalmente humanos lo que lleva a la consideración de que tal energía pasional es razón del mal del que el hombre es capaz. Pero Mill justamente considera que desnudada esta energía de los criterios morales establecidos y aceptados socialmente tal energía también posibilita en el hombre los mejores actos.

No obran mal los hombres porque sus deseos sean fuertes, sino porque sus conciencias son débiles. No existe ninguna conexión natural entre impulsos fuertes y conciencias débiles (...) decir que los deseos y sentimientos de una persona son más fuertes y más varios que los de otra, significa meramente que la primera tiene más materia primera de naturaleza humana y, por consiguiente, que es capaz, quizá, de más mal, pero ciertamente de más bien. (Mill, 2007: 132)

De modo que los deseos humanos no son malos por sí mismos, desear no es malo; no hay una naturaleza “mala” en el hombre, y ni esta está vinculada a las pasiones humanas. El rechazo de la búsqueda de placer procedería entonces de una consideración moral y social, que por alguna razón, que tiene que ver, quizá, con el miedo a lo que el hombre puede ser en libertad, desfigura la naturaleza de la búsqueda natural del hombre: la satisfacción de sus deseos de placer.

Obviamente Mill no postula con ello una posición hedonista. Cuando afirma que la conciencia débil favorece la realización de un acto valorado como

malo, está diciendo que no se trata tampoco de sólo realizar el apetito respecto de su objeto o de satisfacer el deseo simplemente:

La misma fuerte sensibilidad que hace a los impulsos personales vivos y poderosos es la fuente de la que nace el más apasionado amor a la virtud y el más estricto dominio de sí mismo (self-control). Por medio de su cultivo, la sociedad cumple su deber y protege sus intereses; no rechazando la materia de la que se hacen los héroes porque ella no sepa cómo hacerlos” (Mill, 2007: 132-133)

La conciencia es fundamental para la realización de actos que puedan ser valorados como buenos o virtuosos. Y ella no se ubica en el dominio de los impulsos o deseos humanos, pero por los impulsos puede precisamente realizar actos buenos. No precisamente por una consideración moral, sino por la conciencia y la virtud, cuyos contenidos tendrían que ser definidos. Qué tendría que tener la conciencia y a qué virtudes se refiere Mill, es asunto por esclarecer. En todo caso, no podría ser el contenido de esa conciencia la moral socialmente aceptada sin un previo análisis y evaluación de sus premisas. Sin una discusión previa sobre sus supuestos.

En todo caso lo logrado hasta aquí es la puesta en evidencia de que los deseos humanos no son malos per se. Que el hombre desea y busca el placer como fin natural al que tiende, y que el placer al que aspira no se ajusta sólo a la satisfacción de sus deseos más sensibles, sino a aquellos que suponen virtud y conciencia, una actitud heroica que es la que busca la misma sociedad para su desenvolvimiento y desarrollo.

En ese sentido, volviendo la mirada sobre los contenidos de la libertad podríamos volver a leer el primero que dice:

Libertad de conciencia en el más comprensivo de sus sentidos; la libertad de pensar y sentir; la más absoluta libertad de pensamiento y sentimiento sobre todas la materias prácticas o especulativas, científicas, morales o teológicas. La libertad de expresar y publicar opiniones (Mill, 2007: 72)

Libertad de conciencia es, entonces, libertad de sentir sin censura. Así como habría que liberarse de aquello que limita la libertad de pensar y cuestionarlo todo, habría, sobre todo, que liberarse de aquello que limita la posibilidad de sentir y experimentar todas las sensaciones posibles sin censuras

de ningún tipo. La libertad de conciencia supone esta condición para su real ejercicio.

Entonces la conciencia no tiene un objeto fijo y definido, sino que su objeto es cambiante en la medida en que los hombres van experimentando todas las sensaciones posibles y van pensando todas las consideraciones posibles de todas las materias posibles. Por ello habría que considerar la condición que hace posible este fin. Y como hemos señalado son dos: falibilismo y pluralidad o diversidad.

La libertad entonces no es una esencia fija o definida a priori. Ya dijimos, y se entiende mejor, por qué la libertad está desvinculada de alguna consideración moral específica. No es tampoco una propiedad de una naturaleza humana, pues no hay tal. Pero hay un comportamiento natural, o recurrente en los hombres respecto del placer. En esa medida la libertad es una condición tal que es posible la experiencia más diversa y plural de esos placeres. Y ella no está exenta de virtud o ciencia, sino más bien, la mayor cantidad de placeres experimentados, la mayor cantidad de consideraciones racionales que uno pueda pensar, hará posible la mayor conciencia de lo que es lo mejor para el placer del hombre, vinculándolo a los placeres más elevados, vinculándolo a los placeres que buscan los hombres de virtud, los héroes y genios, es decir, los mejores hombres de una sociedad y que lideran el cambio social con su ejemplo. Por ellos las sociedades pueden ser mejores cada vez, y así ampliar la conciencia y la mayor libertad humanas.

La libertad es un postulado pero no un ideal de la razón. Un postulado que se hace real conforme se dan las condiciones para su ejercicio y que en la medida en que las condiciones se hacen efectivas puede el hombre ser más libre y mejor, al igual que las sociedades pueden ser mejores que otras, del pasado. O del presente donde, precisamente, no se presentan tales condiciones. La diferencia con el ideal de la razón estaría en que aquel procede de una reflexión que hace la razón en la medida en que descubre formas a priori de la razón práctica que tendrían la validez universal y necesaria, que encontramos en las condiciones puras y a priori del conocimiento. La libertad como un postulado en Mill más bien procede de la experiencia, de aquello que observamos que hace

que los hombres busquen de modo natural su verdadero interés: el mayor placer, así como evitar el dolor. La libertad en Mill entonces es un postulado que se realiza conforme se amplía la posibilidad de seguir multiplicando las experiencias del placer y multiplicando las diversas formas de pensamiento, incluso aquellas que son moralmente cuestionables. El resultado de una moral fundada en el ideal de la razón no sería sino un conjunto de preceptos puramente formales que en su estática y fijeza contravendría de modo radical la verdadera naturaleza humana: la búsqueda natural del placer. El resultado de considerar la libertad como un postulado sería el que al realizar las condiciones que hacen posible la libertad no sólo se es libre, sino que nunca se podría dejar de ser más libre, precisamente porque por tales condiciones el hombre se ha abierto a la multiforme y variable diversidad y pluralidad de experiencias. La experiencia, así como en el caso de la doctrina sobre el conocimiento, incrementa el conocimiento, en el caso del ámbito moral, la experiencia incrementa el conocimiento de la libertad y la posibilidad de ser más y más libre. De modo que resulta decisivo el que se den las condiciones para el ejercicio de la libertad, pues ellas son en principio condiciones que hacen posible la experiencia moral como tal.

En segundo lugar, la libertad humana exige libertad en nuestros gustos y en la determinación de nuestros propios fines; libertad para trazar el plan de nuestra vida según nuestro propio carácter para obrar como queramos, sujetos a las consecuencias de nuestros actos, sin que nos lo impidan nuestros semejantes en tanto que no les perjudiquemos, aun cuando ellos puedan pensar que nuestra conducta es loca, perversa o equivocada (Mill, 2007: 72)

El segundo contenido de la libertad es consecuente con el primer contenido en la medida en que se destaca que uno es libre para elegir qué le gusta y qué vida quiere vivir, más aún, si esta vida es la que le gusta. Como si lo que debiera guiar la definición de la vida que uno quiera vivir fuera precisamente el gusto. Y el gusto no se puede disociar de aquello que causa placer. La vida que uno elija será una vida que a uno le cause placer el vivirla y uno debe ser libre de elegirla, incluso si para otros es moralmente censurable, o como dice Mill: “loca, perversa o equivocada”

Se es tan soberano en este sentido que para Mill nadie tiene el derecho de contravenir el sentido que uno quiere darle a su vida, aunque no comparta sus gustos o intereses: “El público no tiene por qué intervenir en los gustos personales ni en los intereses propios de los individuos” (Mill, 2007: 167) No puede ser que la comunidad o la sociedad sepan más que el individuo sobre lo que le hace feliz, le causa placer y cuál es el mejor modo de vivir que pueda elegir. La soberanía del individuo en este sentido es absoluta: “el hombre o la mujer más vulgar tiene, respecto a sus propios sentimientos y circunstancias, medios de conocimiento que superan con mucho a lo que puede tener a su disposición cualquiera otra persona” (Mill, 2007: 154)

Sólo hay una condición para el ejercicio de esta soberanía: que seamos conscientes de las consecuencias de nuestros actos, y que no perjudiquemos con ellos a nuestros semejantes. En una palabra: que no perjudiquemos nuestra libertad ni la de nuestros semejantes al ejercer de nuestra libertad.

Como dijimos uno no puede elegir no ser libre. Pero ocurre que a veces lo hace. Cuando no tiene el buen cuidado sobre sí mismo que le confiera por ejemplo mayor conciencia, y conciencia de las consecuencias como conciencia de las virtudes que favorecerán mejores resultados al ejercer la libertad. El ejercicio de la libertad óptimo será aquel que mantenga la posibilidad de ser libre y nos lleve a ser más libres aún.

Actuar, así, sin la conciencia formada por una educación tal que sea precisamente una educación para la libertad traerá consigo la consecuencia indeseable de un hombre sumido en la desgracia de perder su libertad o ser esclavo de sus pasiones, que es lo mismo. La conciencia y la virtud deben formarse por esta educación para la libertad de modo que no sólo sea libre el individuo, sino que sea libre y mejor la misma sociedad. Una sociedad libre, sostenida por una educación planteada en estos términos liberales, hará más libres a los hombres, pues justamente será una educación que se sostenga por aquellas condiciones que hacen posible el logro de la meta planteada por el Arte: el falibilismo y la pluralidad o diversidad.

En ese sentido de formar a los mejores hombres, a los hombres más libres que se pueda formar, se leen las siguientes líneas:

Realmente no sólo es importante lo que los hombres hacen, sino también la clase de hombres que lo hacen. Entre las obras del hombre, en cuyo perfeccionamiento y embellecimiento se emplea legítimamente la vida humana, la primera en importancia es, seguramente el hombre mismo (Mill, 2007: 131)

Mill añade las características que ha de tener esta formación de los hombres libres. Nos dice que el hombre se educa no precisamente de acuerdo a una idea o esencia pre-definida por la filosofía, como si pudiera tener por la razón una caracterización de lo que es y le conviene ser al hombre de modo a priori. Más bien, esta formación debe guiarse por la experiencia. De modo que el mismo acto de educar se alimente de la experiencia, aprenda en el camino de los diversos modos de ser que el hombre puede elegir en su libertad y ponga en consideración de los hombres precisamente estos modos de ser y vivir, de modo que así enseñe a los hombres a ser más libres o lo más libres que puedan ser. Siendo el hombre un ser cambiante y vivo, una naturaleza dinámica y nunca estática, sólo la experiencia podría brindar la educación para la libertad de los hombres de acuerdo a los tiempos y épocas que les toca vivir, buscando en cada tiempo ser lo más libres que puedan ser:

“La naturaleza humana no es una máquina que se construye según un modelo y dispuesta a hacer exactamente el trabajo que le sea prescrito, sino un árbol que necesita crecer y desarrollarse por todos lados, según las tendencias de sus fuerzas interiores, que hacen de él una cosa viva” (Mill, 2007: 131)

Las tendencias de las fuerzas interiores que son esas pasiones, emociones, deseos, que siempre andarán vinculadas al placer y que buscarán en diversos tiempos los placeres más nobles y posibilitadores de libertad. De modo que esta educación no es una educación moral, sino, una educación para la libertad que precisamente comprenda la naturaleza de la moral, sus razones sociales, y pueda brindarle al hombre la posibilidad de elegir su propio modo y original estilo de vida, aunque contravenga el criterio moral establecido y socialmente aceptado.

Pero, cuando no se ha podido gestionar una tal educación y las pasiones se desbordan al punto que el ejercicio de la libertad supondrá el afectar la libertad propia como la de los semejantes, pasamos de la exhortación y la reprobación social por ser “inmoral” al castigo y la sanción legal por ir contra la libertad del

otro. En la esfera privada puede uno vincularse a una forma de vida que podría ser exótica, pero cuando ésta afecta a otro, entonces ya no basta la sanción moral, es necesaria la aplicación de la ley que indica el castigo necesario por tal acto contrario a la libertad.

Finalmente, como tercer contenido de la libertad tenemos la siguiente consideración:

“En tercer lugar, de esta libertad de cada individuo se desprende la libertad, dentro de los mismo límites, de asociación entre individuos: libertad de reunirse para todos los fines que no sean perjudicar a los demás; y en el supuesto de que las personas que se asocian sean mayores de edad y no vaya forzadas ni engañadas” (Mill,, 2007: 72)

Establecida la condición para el ejercicio de la libertad en las dos consideraciones previas, se establece ahora que los individuos son libres para asociarse y constituir comunidades, las cuales tendrán como características fundamentales el que tal asociación permita a los hombres ser lo más libres que puedan ser, y como consecuencia de ello, no ejerzan su libertad en contra de su propia libertad, ni en contra de la libertad de sus semejantes.

Incluso en la formación de su comunidad se puede considerar que ésta existirá en la medida en que favorezca su libertad, es decir, aquella vida que uno elija y que le garantice poder ser libre y más libre en la medida de sus posibilidades. Así, las sociedades que se puedan formar no tienen tampoco que estar sujetas a la censura moral. Los individuos que forman estas comunidades, ejerciendo su derecho a ser libres, pueden darle a su comunidad precisamente una forma original, aunque, como al individuo, el resto de la sociedad la considera una comunidad perversa, equivocada o loca. “La libertad del individuo,... implica una libertad análoga en un número cualquiera de individuos para regular por mutuo acuerdo las cosas en las que ellos, y sólo ellos, están conjuntamente interesados” (Mill, 2007: 189)

Podrá ser reprobada moralmente, podría exhortárseles a sus miembros de que cambien sus vidas, pero no se les podría obligar a que cambien su modo de vida, a menos que el ejercicio de su libertad ponga en riesgo o vaya de modo directo contra la libertad de terceros, asunto que deja el dominio moral y se inserta en el terreno legal.

Del mismo modo, el compromiso establecido entre los miembros de estas comunidades podría ser quebrado de modo unilateral si uno o algunos de los miembros de la comunidad consideran que la misma no favorece su elección e interés, no satisface ya sus deseos individuales de placer y libertad, sino más bien lo contrario. En tal sentido, en la medida en que no afecten a terceros, estos compromisos pueden ser rotos, y podrían serlo a pesar de contravenir la moral social establecida.

El principio que reclama una ilimitada libertad de acción en todo lo que sólo interesa a los mismos agentes, exige que aquellos que se han obligado recíprocamente en cosas que no interesan a terceros puedan mutuamente libertarse de su compromiso” (Mill, 2007: 190)

Podríamos decir que Mill consideraría favorable para la experiencia y el conocimiento de la libertad, y sobre todo, como favorable para los mismos individuos implicados, el que puedan estos casarse siendo ambos del mismo sexo, como también, que se puedan casar dos personas divorciadas, o que pueda uno divorciarse, sobre todo si es mujer. Y pueda contraer matrimonio con quien fue su amante. Asunto reprobable moralmente, probablemente para la sociedad, pero que en la medida que no vulnera el derecho a ser libre de terceros, es para Mill un derecho que se podrían reservar las personas.

...el matrimonio, teniendo la peculiaridad de que su objeto se frustra en cuanto los sentimientos de las dos partes dejan de estar en armonía con él, no debía necesitar más que la voluntad declarada de una parte para disolverse (Mill, 2007: 191)

Y más adelante afirma que no se puede exigir “el cumplimiento del contrato a costa de la felicidad de la parte que se resista” (Mill, 2007: 192) Asunto que resulta más perjudicial aún si consideramos la condición de la mujer respecto del hombre:

Es innecesario insistir aquí sobre el poder casi despótico de los maridos sobre las mujeres, porque lo único que se necesita para la remoción completa de este mal es que las mujeres tengan los mismos derechos y reciban igual protección de la ley que las demás personas (Mill, 2007: 193)

No nos parece justo terminar esta última consideración sobre los contenidos de la libertad sin mencionar el *affair* Taylor-Mill. Es digno de consideración toda vez que Mill “padebió” precisamente de ese poder “despótico

sobre las mujeres” de su época. Vivió enamorado de una mujer que aunque casada correspondía a su amor, y su esposo, como la comunidad que sabía del asunto, también lo sabía, y cuestionaban moralmente la relación, pero al final nada podía hacer sino seguir aquel mandato que suponía no romper el compromiso a pesar de que Harriette Taylor, precisamente ya no lo amaba. En todo caso era su amor un asunto peculiar. Con tres hijos con Mr. Taylor, Harriette Taylor acudía a ver a su coetáneo amante John Stuart Mill a pesar de estar enfermo su esposo, y reclamar la presencia suya y la de su hija menor. Tuvo a esta niña cuando la “amistad” entre los jóvenes era un asunto conocido y aceptado por los tres, asunto que dañó la salud moral y física de Mill. Mill por más de una década amo a una mujer que vivía con su esposo y sólo la muerte del mismo pudo “liberarlos” lo suficiente para poder vivir juntos. Podemos entender en parte la inquina que despertaba en Mill la moral de entonces que censuraba de tal modo aquella relación, la moral que sobre todo provenía del compromiso que sancionaba la moral religiosa, pero sobre todo, se puede comprender también, cómo la vinculación de la moral y la ley había “encadenado” a la mujer al punto que no pudiera ella tener el derecho de unilateralmente romper con el compromiso. Era presos en doble sentido: en principio, de las costumbres y moral que censuraba su relación, y que les impedía vivir su relación tan a escondidas que se citan fuera de Inglaterra. Pero eran presos también de las costumbres y moral como de las leyes que tenía en menos a las mujeres frente a los varones, de modo que ellas no podían sino estar a merced de las decisiones de sus esposos. Conocedores de esta situación tan decisiva de la vida de Mill, leer las últimas citas del texto de *On liberty*, que transcribimos aquí, adquieren la plasticidad que la vida de Mill pudo dar a su pensamiento.

Mill conoció a Harriete Taylor en 1830. Los Taylor acordaron separarse por seis meses en 1833, tiempo en el cual los jóvenes pudieron encontrarse en París y vivir su amor lejos de la censura de Inglaterra. Más, lejos de romper el compromiso con su esposo, Harriete Taylor estableció un pacto con ambos hombres, siendo contemplada la “amistad” con Mill por parte de su esposo, regresó a casa con su familia, para desconsuelo de Mill. Esta relación apasionada y tormentosa, que sumiría a Mill “en frecuentes ataques de depresión

nerviosa, y un profundo sentimiento de soledad y abandono en su posición de amante ni rechazado ni aceptado, en la imposibilidad de abrirse a un entorno social que estaba en desacuerdo con su conducta” (Mill, 1986: 12) se extendió hasta 1849, tiempo en que fallece Mr. Taylor aquejado de cáncer. Harriete Taylor y John Stuar Mill se casaron en 1851, pero ella moriría poco después, en 1858, aquejada de una congestión pulmonar. Un año después, en 1859, publicaría *On Liberty* con la siguiente dedicatoria:

A la querida y llorada memoria de la que fue inspiradora, y en parte autora, de lo mejor que hay en mis obras: a la memoria de la amiga y de la esposa cuyo exaltado sentido de lo verdadero y de lo justo fue mi estímulo más vivo, y cuya aprobación fue mi principal recompensa, dedico este volumen... (Mill, 2007: 56)

Establecidos los contenidos de la libertad, que como fin es propuesta por el Arte, ahora trataremos de las condiciones que hacen posible la realización de éste fin, que como ya dijimos son el falibilismo y la pluralidad o diversidad.

3.1. El falibilismo

Si la moral, las costumbres y convenciones sociales, si la religión y sus preceptos para la vida práctica, y si la verdad filosófica que postula imperativos racionales alejados de las circunstancias y la vida cotidiana que se experimenta y poco tiene que ver con lo que se desearía que fuera, constituyen un obstáculo para ser libres, el proyecto liberal de Mill tendrá que organizarse de modo tal que desarticule el sentido fuerte de verdad y lo relativice, ya no desde la experiencia que funda el conocimiento científico, sino desde la experiencia que socava las certezas absolutas que sobre moral se pudiera tener: “hay muchas verdades cuyo sentido total no puede comprenderse hasta que la experiencia personal nos lo enseña” (Mill, 2007: 110)

Se trata ahora de revalorar la opinión por encima de la verdad y certeza absoluta. Esa es la manera como Mill encuentra de desvincular la libertad de la moral, dado que no habría un solo sentido de moral, sino puntos de vista,

opiniones, y conjuntos de opiniones que en su confrontación hacen manifiesta una verdad, aquella que conviene a la libertad de los hombres que en ese tiempo discuten. En otras palabras, lo que tratamos de decir, es que para hacer viable el proyecto liberal, el medio que descubre “el legislador” de la ciencia moral, es el de la circunstancia en que se anulen las certezas absolutas, sean filosóficas, religiosas o de cualquier índole. El principio que hace posible ello es que el hombre no es infalible. El hombre se equivoca y se equivocan también épocas enteras: “las épocas no son más infalibles que los individuos” (Mill, 2007: 79)

Así concluye el apartado dedicado a la libertad de pensamiento y discusión:

Para el bienestar intelectual de la humanidad (del que depende todo otro bienestar) es necesaria la libertad de opinión, y la libertad de expresar toda opinión, y esto por cuatro motivos...: Primero: una opinión puede ser verdadera. Negar esto es negar nuestra propia infalibilidad. En segundo lugar, aunque la opinión... sea un error, puede contener, y con frecuencia contiene, una porción de verdad; y como la opinión general o prevaleciente sobre cualquier asunto rara vez o nunca es toda la verdad, solo por la colisión de opiniones adversas tiene alguna probabilidad de ser reconocida la verdad entera. En tercer lugar, aunque la opinión admitida fuera no solo verdadera, sino toda la verdad, a menos que pueda ser y sea vigorosa y lealmente discutida, será sostenida por los más de los que admitan como un prejuicio, con poca comprensión o sentido de sus fundamentos sociales... en cuarto lugar, el sentido de la misma correrá el riesgo de perderse o debilitarse perdiendo su vital efecto sobre el carácter y la conducta; el dogma se convertirá en una profesión meramente formal, ineficaz para el bien, pero llenando de obstáculos el terreno e impidiendo el desarrollo de toda convicción real y sentida de corazón, fundada sobre la razón o la experiencia personal” (Mill, 2007: 122-123)

En primer lugar vamos a considerar la concepción de verdad que presenta Mill. En principio, de modo metodológico para Mill no hay una sola verdad. Tampoco se puede decir que existen diversas verdades. Lo que habría sería un conjunto de opiniones, como si de átomos de verdad se tratase; opiniones que podría llegar uno a sostener o no, o podría uno sostener una opinión contraria a la primera, más nunca, considera Mill, debería desestimarse una opinión, mucho menos a priori.

Hay diversos modos de proceder respecto de las opiniones que conducen a ello. Uno de ellos es el de negar verdad a la opinión contraria. Otro modo es el de arrogarse la opinión verdadera ser toda la verdad. Lo que conduce al final a la eliminación de las opiniones y la instauración del dogma.

Negar verdad a la opinión contraria parte del supuesto de que no podemos estar equivocados. Pero ello justamente es para Mill contravenir una certeza evidente: los hombres siempre se equivocan. O no existe el hombre que nunca en su vida se haya equivocado alguna vez.

Así, al negar verdad a la opinión contraria corremos los graves riesgos de: 1. Negarnos a la verdad, dado que podríamos estar equivocados respecto de esa opinión que más bien es más verdadera o quizás es la misma verdad entera, afectándonos a nosotros y, también, a la humanidad entera. 2. Podríamos perder la posibilidad de salir de nuestro error, asunto que también, se entiende, afectaría a la humanidad. 3. Y lo que es peor, con nuestra actitud intolerante frente a la opinión contraria dejaríamos intacto el terreno de prejuicios y dogmas que conducen nuestra vida, que como es obvio, afectarían a la humanidad en su conjunto.

Si la libertad es el fin que el Arte ha definido para el hombre, el “legislador” encuentra que uno de los medios más idóneos para hacer posible tal fin, y que a su vez es realizable por los hombres, sería la circunstancia que hace posible la discusión, y la lucha que liberarían las opiniones por mostrarse con el contenido de verdad que cada una porta: “El hombre es capaz de rectificar sus equivocaciones por medio de la discusión y la experiencia. No sólo por la experiencia; es necesaria la discusión para mostrar cómo debe ser interpretada la experiencia.” (Mill, 2007: 81) O también, más adelante: “ausente la discusión, no sólo se olvidan los fundamentos de la opinión, sino que con harta frecuencia es olvidado también su mismo sentido” (Mill, 2007: 105)

La discusión es el escenario que como medio idóneo para descubrir la verdad, favorece la realización del fin planteado por el Arte del “juez”: ser libres. No hay forma de poder ejercer la libertad de pensamiento y poder considerar cualquier doctrina “por inmoral que pueda ser considerada” (P. 76. Nota. 1) si no se discuten las opiniones opuestas, y ello no es posible si no se parte del

supuesto de que los hombres, naturalmente y de modo regular, se equivocan, son falibles.

Esta falibilidad humana es uno de los supuestos de los que los hombres deben ser conscientes, de modo que será necesario que el Estado se asegure una educación para la libertad en ese sentido, en el sentido de formar hombres conscientes de su falibilidad, y por ello, dispuestos a dialogar y discutir toda opinión, a pesar de presentar, para el ojo público, un manto de inmoralidad.

Es deber del estado, y debería ser uno de sus intereses a satisfacer, el poder educar o formar las consciencias en ese sentido: “Es del deber del gobierno y de los individuos formar las opiniones más verdaderas que puedan; formarlas escrupulosamente y nunca imponerlas a los demás, a menos que estén completamente seguros de que son ciertas” (Mill, 2007: 79)

Y de lo que hasta ahora se puede estar cierto es que el hombre es falible y que de la verdad parcialmente se descubre en la discusión. Educar para la libertad, y hacer posible el ejercicio de la libertad, y con ello hacer un bien a la humanidad y hacer mejor a la sociedad, supone enseñar estas verdades sin imponerlas, es decir, enseñarlas discutiéndolas. En ese sentido debería leerse la frase de Mill que habla de cosas *ciertas*:

No existe cosa absolutamente cierta, pero sí con bastante seguridad para los fines de la vida. Podemos y debemos suponer que nuestra opinión es la verdadera como guía de nuestra propia conducta; y esto basta para que impidamos que hombres malvados perviertan a la sociedad con la propaganda de opiniones que consideramos falsas y perniciosas (Mill, 2007: 80)

Estas cosas ciertas tendrían que ser constantemente discutidas para mantenerlas como puntos dinámicos sobre los que ir descubriendo más verdades que llevan a la humanidad a un desarrollo y a un mejor ejercicio de la libertad, a ser más libres. De lo contrario, en la medida en que se acepten sin más y sin discusión ocasionaría su conversión en dogmas, en aquello que precisamente pretendían superar: “...por muy verdaderas que sean, serán tenidas por dogmas muertos y no por verdades vivas, mientras no puedan ser total, frecuente y libremente discutidas” (Mill, 2007: 100)

El estado sólo podría por su parte hacer efectiva esta posibilidad que tiene que ver con su deber, y es también de su interés, si es neutro moralmente hablando. Cómo podría propiciar la discusión si partiese de un punto de vista moral determinado, con exclusión de otros. Cómo podría enseñar el falibilismo en la discusión si parte de una consideración moral definida, y por tanto supuestamente infalible. La circunstancia que favorece así el ejercicio de la libertad y de la libertad de opinión y pensamiento, la libertad de conciencia, como dice Mill, en el sentido más “comprensivo”, supondrá que nadie, mucho menos la autoridad, partan de una posición que se arrogue la verdad, y se plantee como infalible, más aún en temas de índole moral.

La única razón para que el estado intervenga y restrinja la libertad del individuo es ahí donde en el ejercicio de su libertad está limitando o contraviniendo la libertad de sus semejantes. En ese caso, el estado considera efectivamente que el individuo ha actuado mal, pero legalmente mal, pues ha ido contra la libertad civil. En ningún caso puede ir el Estado contra la opinión o comportamiento moral del individuo, aunque le parezca a la mayoría un comportamiento inmoral.

Mill se pregunta entonces si “la fornicación, por ejemplo, y el juego deben ser tolerados” (p. 185) Al parecer no corresponde al Estado limitar la libre elección del individuo. Podría exhortarle otro individuo, pero el Estado tendría que mantenerse neutro frente a esas opciones consideradas inmorales, y que si perjudican lo hacen sobre el agente y no supondrían la limitación de la libertad de terceros. En todo caso, el Estado, y en ello Mill parece contradecirse, podría disuadir, y lo haría “metiendo en prisión al alcahuete, pero no al fornicador, al dueño de la casa de juego, pero no al jugador” (p. 186) La razón de ello está en que Mill considera que el estado, en materia moral, debería dejar en absoluta libertad al individuo, y a lo mucho, disuadirlo de sus actos “inmorales” por una suerte de equidad necesaria para la más libre elección del individuo:

La sociedad nada tiene que hacer en tanto tal sociedad, en cuanto a decidir si es malo algo que concierna tan sólo al individuo; no puede ir más allá de la disuasión y si una persona debe ser libre para persuadir, otra debe serlo para disuadir” (Mill, 2007: 185)

La razón que pone Mill es justamente la que el estado sea capaz de proveer al individuo, no un punto de vista moral, pero si una diversidad de puntos de vista, a fin de que su elección sea más libre:

Nada se pierde ni se sacrifica ningún bien ordenando las cosas de manera que las personas puedan hacer su elección, discreta o estúpidamente, pero por su propia determinación, lo más libre que sea posible de las argucias de personas que estimulan sus inclinaciones en intereses de sus propósitos personales (Mill, 2007: 186)

Y es que Mill considera que habiendo formado y educado a las personas con la conciencia más definida y clara, y habiendo descubierto las virtudes que deben orientar la vida, los individuos son personas adultas que son conscientes de las consecuencias de sus actos y aunque tengan todos los elementos para decidir mal moralmente, sean capaces de elegir incluso lo moralmente malo, pero que al fin y al cabo, se trate de su elección individual y libre. El estado sólo tendría que crear las condiciones para ésta elección, no dirigirla.

Podemos considerar por ejemplo la legalización de venta de armas, de consumo de drogas y alcohol, o la legalización de la prostitución. En todos esos casos, el Estado no tendría que oponerse a la legalización por razones morales. Sólo si aquellas actividades resultan restricciones a la libertad de los individuos, y considera Mill, que si los que comercian estas “cosas” buscando la *intemperancia*: “es un mal positivo y justifica que el Estado imponga restricciones y exija garantías, las cuales, *a no ser por esta justificación*, serían infracciones de la legítima libertad” (Mill, 2007: 187)³¹

De modo análogo Mill considera que el Estado debe ser neutral en materia comercial o de negocios. Su neutralidad moral conlleva a su neutralidad en el este dominio. El estado no tendría que intervenir en una situación comercial en la que una de las partes en competencia se beneficiara a costa del fracaso comercial de otra. El Estado no tendría que intervenir a fin de nivelar el desnivel provocado por la mayor capacidad de una parte para competir y ganar, respetando el marco legal de la competencia. La circunstancia que el estado así

³¹ El subrayado es mío.

favorece es aquel en el que la libre competencia, tal como la libre discusión, potencian las habilidades individuales y favorecen a la humanidad en general:

Cualquiera que tiene éxito en una profesión recargada, o en un concurso cualquiera, que es preferido a otro en la lucha para conseguir un objeto que ambos desean se beneficia con la pérdida de otros, con sus esfuerzos frustrados y con sus desengaños. Pero es cosa comúnmente admitida que por interés general de la humanidad es mejor que los hombres continúen persiguiendo sus objetivos, sin que les desanime esta especie de consecuencias. En otras palabras la sociedad no admite ningún derecho legal ni moral, por parte de los competidores fracasados, a la inmunidad de esta clase de sufrimiento; y sólo se siente llamada a intervenir cuando se han empleado con éxito medios inadmisibles por interés general, especialmente en el fraude, la traición y la fuerza” (Mill, 2007: 179)

Otra vez, la intervención del estado ocurre ahí donde se vulnera la libertad, en esta caso la libertad de intervenir en igualdad de condiciones en la competencia comercial. La igualdad de condiciones debe estar estipulada por la ley, de modo que la consecuencia de la competencia legal es una consecuencia inevitable, pues no pueden ganar todos los que compiten. Pero la competencia es la ocasión o circunstancia favorable para el ejercicio de la libertad y para con ello ser más libres. El libre cambio, o la libre competencia, favorecen el desarrollo de la creatividad por ejemplo, mejora la calidad de los productos y tiende al abaratamiento de los precios en el mercado, y todo ello en beneficio de la humanidad: “la baratura y buena calidad de los productos quedan más eficazmente asegurados dejando a productores y vendedores completamente libres, sin otra limitación que la de una igual libertad por parte de los compradores para proveerse donde les plazca” (Mill, 2007: 180)

La coacción, por ejemplo, el fijar los precios por parte del Estado, o el subsidiar a quienes van perdiendo en el mercado, no sólo desalienta la inversión, pues un individuo sentirá que compite no sólo contra otro semejante sino con el mismo Estado, sino traerá como resultado una disminución en el esfuerzo individual de ser libres y más libres para hacerse una vida. Sin mencionar lo injusto que es el que el Estado favorezca a un privado con dinero público. Una tal intervención del Estado sólo es posible ahí donde ha dejado de ser neutro moralmente y por tanto neutro comercialmente.

Finalmente, la neutralidad del Estado, que es una consecuencia de buscar las condiciones que favorezcan el ejercicio de la libertad en el marco del falibilismo, debe presentarse de manera más palpable aún en materia religiosa. Más cuando la religión, la religión católica de modo especial, postula la verdad como única y siempre válida para todos los hombres de todos los tiempos.

En diversos momentos de su obra sobre la libertad Mill cuestiona al catolicismo. En primer lugar critica el que su verdad no sea discutida: “las creen (las verdades de la doctrina cristiana) como creen los hombres aquello que siempre han oído elogiar y nunca discutir” (Mill, 2007: 108) Pero también considera cierto fariseísmo en su modo de obra pues no practican lo que profesan: “no es exagerado decir que no más de un cristiano entre mil guía o juzga su conducta individual con referencia a estas leyes” (Mill, 2007: 108). O se guían por pautas mundanas en el fondo, antes que por su propio credo: “entre el credo cristiano y los intereses y sugerencias de la vida mundana. Al primero de estos modelos presta el cristiano su homenaje y al otro su real obediencia” (Mill, 2007: 108)

Ocorre que para Mill la verdad religiosa es una verdad opinable: “Debe protestarse contra la pretensión exclusiva de una parte de la verdad a ser toda la verdad... Si los cristianos pretendieran enseñar a los infieles a ser justos con el cristianismo, ellos mismos deberían ser justos con la infidelidad” (Mill, 2007: 121) En el marco de la circunstancia que hace posible el ejercicio de la libertad no podría considerarse al cristianismo como un saber verdadero, sino como una forma de opinión sobre materia moral, que no deja de ser útil y que concuerda en buena cuenta con lo deseado por Mill para la sociedad, pero en la medida en que rechaza la discusión porque se funda en dogmas limita el ejercicio de la libertad y el progreso de la humanidad.

La verdad cristiana debe entonces ser rebajada a la condición de opinión por el bien de la humanidad: “la utilidad de una opinión es en sí materia opinable, tan discutible como la opinión misma y que exige, con la misma fuerza que ella, una discusión... la verdad de una opinión es parte de su utilidad” (Mill, 2007: 84) De modo que, si la verdad cristiana es opinable, su utilidad social tendría que ser más bien discutible, y puesta en relación con otros credos, de modo que se

pueda brindar al individuo no una sola forma de religiosidad y vida moral, sino la más absoluta diversidad a fin de que el individuo pueda elegir.

Así, lejos de ser el referente moral para la legislación de un pueblo, se deberá discutir sobre su pertinencia moral por el bien de la humanidad, pues:

Creo que las palabras de Cristo... no son incompatibles con nada de lo que requiere una moral comprensiva; que todo lo que en la ética es excelente puede hallarse en ellas, sin mayor violencia en su lenguaje... Pero es completamente compatible con esto creer que contienen y trataban de contener sólo una parte de la verdad (Mill, 2007: 120)

En ese sentido, otra de las circunstancias que debe posibilitar el Estado para el ejercicio de la libertad y su realización posible por parte de los individuos es el que no sólo se mantenga neutral en el asunto referido a la creencia religiosa, sino que además propicie el conocimiento de las religiones y las filosofías, incluso aquellas que postulan la no creencia, pero no sobre su verdad o falsedad, pues eso nos vincularía con la fe. Como el proyecto liberal es racional, se trataría más bien de poner las cuestiones de hecho de los credos, tanto como sus fundamentos, los que puedan ser discutidos racionalmente:

Los exámenes sobre religión, política u otras materias de discusión, no versarán sobre la verdad o la falsedad de las opiniones, sino sobre la cuestión de hecho de que tal opinión está mantenida, con tales fundamentos, por estos o los otros autores, escuelas o iglesias (Mill, 2007: 196)

3.2. Pluralismo o diversidad

La otra condición que postula el “legislador” como medio para hacer realizable el fin del hombre, es decir, para hacer posible su ser libre, es lo que denominamos pluralismo y que en Mill aparece como diversidad en la sección tercera de *On liberty*, dedicada al tema de la individualidad como uno de los elementos del bienestar.

Anulada la certeza, y especialmente la certeza moral por el principio falibilista que lleva a definir los medios o circunstancias que harían posible la realización de la libertad individual y el bienestar de la humanidad como

consecuencia, Mill considera ahora que la libertad de elección será potenciada si como medio para ese fin, se crean las condiciones en las cuales el individuo tenga la mayor cantidad de elementos entre los cuales pueda elegir cada vez que tenga que elegir. La mayor diversidad es la condición ideal para una mejor y más libre elección por parte del individuo, hace incluso posible más individual al individuo al tiempo que potencia su libertad, pues esta diversidad en la medida en que es amplia crea las condiciones para la originalidad individual.

Mill considera un riesgo lo que ocurre con el modo moderno de vivir, con los logros de la sociedad moderna y progresista de la que es testigo. Lo que le preocupa de la misma es la progresiva anulación de la individualidad que está en marcha. A ese proceso de anulación de la individualidad, en la que cada individuo se convierte en una copia de otro y de otro, y todos resultan ser seres homologados, carentes de originalidad, le denomina asimilación:

Y la asimilación sigue su marcha. Todos los cambios políticos de la época la favorecen en cuanto tienden a elevar al de abajo y rebajar al de arriba. Toda extensión de la educación la fomenta, porque la educación pone al pueblo bajo influencias comunes y le da acceso al caudal general de hechos y sentimientos. Las mejoras en los medios de comunicación la favorecen, poniendo a los habitantes de lugares distanciados en contacto personal, y estableciendo una rápida corriente de cambios de residencia entre las distintas ciudades. El aumento del comercio y las manufacturas la promueven difundiendo más ampliamente las ventajas de las circunstancias favorables y abriendo respecto a todos los objetos de ambición, aún los más altos, la competencia general, por donde el deseo de elevarse deja de ser el carácter de una clase particular y se convierte en carácter de todas las clases. Una influencia más poderosa que todas estas para producir una general semejanza en toda la humanidad es el establecimiento, en este y en otros países libres, de la ascendencia de la opinión pública en el Estado... A medida que la idea misma de resistir a la voluntad del público, cuando positivamente se ha reconocido que la tiene, desaparece más y más de las mentes de los políticos prácticos, deja de haber apoyo social para la disconformidad" (Mill, 2007: 150-151)

Mill describe bien las consecuencias sociales operadas luego de los cambios sociales y económicos que se están dando en la Europa de entonces, y especialmente en Inglaterra. Definitivamente no ve negativamente el desarrollo económico y social que bajo el nombre de progreso se instala de modo definitivo en el mundo moderno. De hecho participa de la idea evolutiva y de la visión de

la sociedad como algo que progresa y evoluciona a formas de concreción superiores. Pero también llama la atención del riesgo que ello supone: la anulación de la individualidad, la formación del sujeto de la masa, anónimo y fundido en una masa en la que ya no se reconoce más su individualidad original: “El espíritu de progreso no es siempre un espíritu de libertad, pues puede tratar de imponer mejoramientos a un pueblo que no los desea” (Mill, 2007: 146) O como afirma más adelante: “Un pueblo al parecer, puede ser progresivo durante un cierto tiempo, y después detenerse, ¿cuándo se detiene? Cuando cesa de tener individualidad” (Mill, 2007: 147)

El progreso no debería significar la anulación de la individualidad, sería algo así como que el desarrollo económico en libertad llevase contradictoriamente a la extinción de la libertad. Por ello concluye este apartado afirmando un presagio para una sociedad embarcada en el tren del progreso, y que renuncia así a la diferencia, al disenso por estar acostumbrada a contemplar la producción en serie, como se producen en serie ciudades, y hombres: “La humanidad se hace rápidamente incapaz de concebir la diversidad cuando durante algún tiempo ha perdido la costumbre de verla” (Mill, 2007: 151)

Pero lo que le resulta más preocupante es precisamente esa ascendencia de la opinión pública en el Estado. El hecho que una tiranía, ya no del déspota, sino la tiranía de la opinión pública, tienda a borrar las diferencias de pensamiento y uniformice los pareceres, es una consecuencia monstruosa del mundo moderno que el proyecto liberal tendría que conjurar: “todo lo que aniquila la individualidad es despotismo, cualquiera que sea el nombre con que se le designe, y tanto si pretende imponer la voluntad de Dios o las disposiciones de los hombres” (Mill, 2007: 137)

Por ejemplo, el socialismo, que en su igualitarismo condiciona la iniciativa privada, la creatividad individual, la idea de la meritocracia en un sistema económico de mercado libre, en una palabra, la libertad individual. Una perspectiva ideológica que controla “la manera que los individuos tengan de gastar su dinero” (Mill, 2007: 169) Esa intromisión en la individualidad es tan nefasta para con la libertad individual como el “que pueda llegar a ser infamante a los ojos de la mayoría poseer propiedad que exceda una muy pequeña

cantidad...o que los malos obreros... deban recibir iguales salarios que los buenos” (Mill, 2007: 170)

De modo que, si la individualidad está en riesgo por los resultados recientes de la transformación económica y social de Europa, y si con ello lo está la misma libertad, el “legislador” considera que el medio para hacer realizable la libertad, o por lo menos, la que dejaría intacta sus posibilidades de que los hombres sean libres sería la circunstancia en la cual las personas pudieran tener muchas alternativas entre qué elegir. Así no la uniformidad, sino la diversidad. No la unidad sino la pluralidad. No el acuerdo que lidera la opinión pública, sino el disenso provocado por la diversidad de opiniones.

El cultivo de la individualidad es para Mill tan fundamental que de ello depende la salud de la sociedad. En la medida en que las personas cultivan su individualidad, es decir, su autenticidad y son originales en la elección de sus modos de vida, no solo se hacen valiosos para sí mismos, sino que llegan a serlo para los demás también. Mill entiende a cada individuo como un átomo, que en la medida en que cada uno se desarrolla y logra su bienestar, ocurre lo mismo para el todo: con el desarrollo de la individualidad “Se da una mayor plenitud de vida en su propia existencia y cuando hay más vida en las unidades hay también más en la masa que se compone de ellas” (Mill, 2007: 136)

Pero para que los individuos puedan escoger lo que es preferible en la experiencia de la vida deben tener a la mano un cumulo de diversas experiencias de entre las cuales escoger la que va más acorde con sus intereses, apetencias, gustos, carácter:

La diversidad no es un mal... De igual modo que es útil, en tanto la humanidad sea imperfecta, que existan diferentes opiniones, lo es que existan diferentes maneras de vivir; que se deje el campo libre a los diferentes caracteres, con tal de que no se perjudique a los demás; y que el valor de las distintas maneras de vivir sea prácticamente demostrado, cuando alguien las considere convenientes (Mill, 2007: 127)

La idea es que la mayor diversidad posible asegura una mejor elección por parte de los individuos, pues tendrán en esa múltiple variedad aquello que va más acorde con sus preferencias. Pero si no hay educación para la libertad, que permita una elección bajo los criterios del falibilismo y sin prejuicios morales,

sin haber formado sus conciencias y ser instruidos en las virtudes, los individuos perderían una gran oportunidad a pesar de la diversidad que se les presenta o escogerían mal en la vida:

Nadie niega que la juventud debe ser instruida y educada de manera que conozca y utilice los resultados obtenidos por la experiencia humana. Pero el privilegio y la propia madurez de sus facultades consiste en utilizar e interpretar la experiencia a su manera. A él corresponde determinar lo que, de la experiencia recogida, es aplicable a sus circunstancias y carácter (Mill, 2007: 129)

Esta educación es decisiva para poder hacer efectivo el ejercicio de la libertad. Pero entonces, si el fin es la felicidad y el medio es la diversidad, la pluralidad de formas de vida por ejemplo, como la diversidad de opiniones, el “legislador” debe considerar el mejor modo para asegurar la posibilidad de realizar la libertad en este contexto de diversidad. Eso llevará a considerar la figura de la sociedad o el Estado como el que propicie la circunstancia educativa, fundamentalmente, para formar individuos con las capacidades suficientes de poder elegir el mejor modo de vida que en el ejercicio de su libertad puedan elegir.

Es la educación para la libertad. Una educación que creara hombres maduros, lo suficiente como para no tener la tutoría del Estado que tuviera que decirles qué hacer o qué elegir para su propio bien como a los niños, sino más bien, que forme individualidades lo suficientemente auténticas y originales que se conviertan en ejemplo para sus semejantes. Las características de esta educación llevaría a la creación de individuos, quizás excéntricos para el vulgo, pero que supongan para ellos, personalidades con “vigor mental y valentía moral” (Mill, 2007: 142):

Una educación establecida y dirigida por el Estado sólo podría, en todo caso, existir, como uno de tantos experimentos, entre otros muchos que le hicieran competencia, realizado con un propósito de ejemplaridad y estímulo, a fin de hacer alcanzar a los demás un cierto grado de perfección” (Mill, 2007: 195)

La educación por otro lado tendría que ser universal, es decir, planteada para todos, de modo que por aquella igualdad de condiciones existiría la posibilidad de encontrar más originales individualidades para el beneficio de la

humanidad. La idea no es que el Estado imponga la educación, sino que se encargue de dirigirla, pues de lo contrario esto supondría otorgar al Estado suficiente poder sobre el individuo que lejos de crear las condiciones para el ejercicio de la libertad se convirtiese en uno de sus principales opositores. No se trata de un proyecto educativo para hacer a los individuos exactamente iguales. Todo lo contrario. Para hacerlos libres, originales, auténticos, maduros, virtuosos, conscientes y valientes.

En todo caso considera Mill que es deber principalmente de los padres el que agencien esta educación para sus hijos, pues no es justo para la humanidad ni para los niños, venir al mundo y carecer de este fundamental elemento para la vida libre:

Todavía no se ha llegado a reconocer que dar la existencia a un hijo sin tener una seguridad fundada de poder proporcionar no sólo alimento a su cuerpo, sino instrucción y educación a su espíritu, es un crimen moral contra el vástago desgraciado y contra la sociedad” (Mill, 2007: 194)

Sólo en caso el padre no pueda cumplir esta obligación deberá ser tarea del estado el proporcionársela. Esto está muy de acuerdo con la idea de que el Estado no tendría que intervenir ahí donde es capaz el individuo de proporcionarse aquellos bienes que de modo individual puede hacerlo. Mientras el Estado soporta a los individuos, lejos de favorecer su buen desempeño individual crea individuos incapaces y nada productivos para la sociedad. No les permitiría así ser libres: “su voluntaria elección es garantía bastante de que lo que elige es deseable, o cuando menos soportable para él, y su beneficio está, en general, mejor asegurado, dejándole procurarse sus propios medios para conseguirlo” (Mill, 2007: 190)

En un sentido semejante se pregunta Mill sobre la intervención del Estado cuando se trata de individuos pobres. ¿Debe siempre intervenir el Estado buscando equiparar las condiciones de vida de los individuos? ¿Favorecer a unos no perjudica a otros? Observa el asunto desde la consideración de la responsabilidad de los padres a la hora de engendrar un hijo:

El hecho mismo de dar existencia a un ser humano es una de las acciones de más grande responsabilidad en el curso de la vida. Aceptar esta responsabilidad... es un crimen contra el ser mismo

que nace, a menos que se tengan las probabilidades normales de que llevará una existencia deseable. Y en un país superpoblado o amenazado de estarlo, el hecho de tener muchos hijos, dando lugar a que por la competencia se rebaje la remuneración del trabajo, constituye un grave crimen contra todos los que viven de él. Las leyes... que prohíben el matrimonio, a menos que las partes puedan demostrar que tienen los medios de mantener una familia, no exceden los legítimos poderes del Estado.” (Mill, 2007: 197)

Esta parece una injerencia inaceptable del Estado, pero se sostiene ahí donde se postula la idea de un Estado lo suficientemente neutral como para incluso prohibir casarse a los pobres que no podrán criar a los niños, pues luego esa carga tendría que asumirla el Estado, cuando podría invertir el dinero en otros asuntos de interés público verdaderamente antes que privado. La idea es la de formar individualidades que sean lo suficientemente maduros para asumir la responsabilidad de sus actos y de modo también individual sean capaces de llevar adelante la construcción de sus propias vidas sin mayor ayuda de un Estado que proteja sus derechos y exija a sus semejantes y a él mismo el cumplimiento de sus deberes.

En ese sentido Mill se muestra reacio a la intervención del Estado en defensa de las posibilidades que tiene el individuo mismo de hacerse una vida. Digamos, que como ya señalamos, hay condiciones o circunstancias que desde el Estado favorecerían al desarrollo de la individualidad, pero precisamente por cuidar esa individualidad es que es necesario restringir la participación del Estado, especialmente cuando por una idea de justicia o igualdad busca igualar las condiciones de los individuos fuera el mercado y la libre competencia individual.

El estado no debería intervenir “cuando hay probabilidades de que la cosa que se va a hacer se haría mejor por los individuos que por el gobierno” (p. 198) Deben entonces crearse las condiciones para fomentar la iniciativa privada e individual, y la participación ciudadana ahí donde el Estado no está obligado a llegar y, como dice Mill, es a todas luces posible que los individuos se encarguen de la tarea ellos mismo.

En segundo lugar, es preferible para Mill, que las cosas las haga el individuo, pues ello se convierte en un medio para su educación mental, un modo

de fortalecer sus facultades activas y de ejercitar su juicio. La tutela es así la peor forma de gobernar a los individuos. Las experiencias logradas de este modo sería un asunto que se encargaría el Estado de divulgar y poner en conocimiento de los individuos de modo que todos aprenderían de estas experiencias.

Y finalmente, resulta para Mill un asunto innecesario o peligroso el incrementar el poder del Estado sobre el individuo, no sólo porque convierte a los individuos en desvalidos y necesitados del Estado, sino que aparte de anular la creatividad individual, se crearía una mayor burocracia, que es una de las principales enemigas de la libertad. Un Estado aparatoso e hipereglamentado solo suponen para los individuos pérdida de tiempo y limitaciones para el ejercicio de su libertad.

Propone por ello Mill, como “principio práctico”: la mayor dispersión de poder compatible con la eficiencia; pero la mayor centralización posible de la información, y su difusión desde el centro” (Mill, 2007: 204- 205) Esto significa un Estado neutral como ya se dijo, pero sobre todo un Estado que intervenga lo menos posible en la vida de los individuos y se limite a la protección de los mismos en la medida de lo posible. Un Estado creador de las condiciones que favorezcan la implementación de los medios que hacen posible la realización de la finalidad de los hombres: ser libres. Pero por otro lado, un Estado que no sea dueño de la riqueza y que distribuya la riqueza desde el centro, sino que le sea dado concentrar toda la información posibles de las experiencias humanas, de modo que los individuos accedan al Estado y contenga este toda la información requerida, presentada sin orientaciones e intereses personales o ideológicos. Un Estado verdaderamente neutral y cuya única riqueza sea la información con la que creará más y mejores condiciones para que los individuos elijan informadamente el tipo de vida que quisieran elegir.

CAPÍTULO IV

EL UTILITARISMO DE J. S. MILL

4.1. El principio de la moral utilitaria

Cuando se habla de principio en filosofía puede servir recordar en primer lugar la tradición antigua en la que se entendía por principio aquello que era primero en el orden ser, del conocer y del devenir. También se entendía clásicamente principio como el fundamento de algo, así los principios de la realidad de acuerdo a Aristóteles, por ejemplo, serían la materia y la forma, que junto al acto y la potencia, y sobre todo a la substancia y accidente, permitían entender el conjunto de lo real en que uno se halla inserto.

Principio y fundamento en el pensamiento moderno van a girar de los principios de la naturaleza a los principios que en el hombre hacen posible el conocimiento, por ejemplo. Pero, el sentido va a permanecer casi intacto. Abusando algo de los términos, podríamos decir que el contenido ha cambiado pero la estructura permaneció. La estructura es aquel principio en tanto posibilitador o fundamento de aquello que era ordenado u orientado en el sentido del principio. Y es que el principio es también aquello que orienta o crea sentido a partir de sí. De donde surgen debates sobre su estatus ontológico y cómo es posible conocerlos.

En el ámbito moral se entiende entonces que los principios de la moral serán en primer lugar aquello que explican una determinada concepción de los actos humanos orientados a lo que se denomina bien, el fundamento moral de los actos llamados morales, por estar encuadrados precisamente en tales principios.

Si aventuramos una comparación entre los dos más grandes filósofos que evaluaron ética y moralmente los actos humanos: Aristóteles y Kant, este último se hallaría más cerca de la concepción moral basada en principios. Es decir, a parte de saber qué principios son los que rigen la acción para ser denominada moral, Kant parece entender que hay ciertos principios que de no regir o hallarse fundamentando la praxis humana, esta sería sencillamente inmoral, a riesgo incluso de cosificar a la persona o agente del acto.

Aristóteles no sería precisamente un pensador que actuase por principios. Pero tampoco es un pensador que recomendase acomodarse a las circunstancias. Los principios de la acción moral en Aristóteles están más bien emparentados con la concepción que tenía del ser y del ser humano especialmente. El ordenamiento teleológico del cosmos le hacía pensar en la finalidad de los actos humanos, en la finalidad del ser humano, y en los medios para acceder o gestionar para sí esta finalidad.

En este sentido, hablar de principios que rijan la acción parece más bien corresponder a la especulación moral moderna. Y la determinación de cuáles son esos principios, de cómo se llega a su conocimiento, de cómo se prueba que tales principios son los verdaderos principios morales y no otros, y cómo obligan en conciencia a obrar moralmente, ha sido el tema de los filósofos modernos de la moral.

Mill se inscribe en estos esfuerzos, y su concepción moral tendrá en parte consonancia con estas especulaciones. Pero la novedad del pensamiento de Mill es que precisamente no considera que el acto sea moral por fiarse de los principios que sus contemporáneos hayan establecido o descubierto en la conciencia moral. Como veremos el acto moral para Mill está más en relación con hacer lo correcto antes que actuar bajo una idea de Bien, o hacer el Bien que mandan los principios hacer. Hacer lo útil será el nuevo sinónimo de hacer algo bueno o moral.

Desde Epicuro hasta Bentham se ha entendido que el placer mismo y la liberación del dolor eran las formas que adquiriría aquello que se denomina útil. De modo que la teoría moral utilitaria ni identifica lo útil con el placer ni entiende lo útil como opuesto al placer. Y dado que dolor y placer van de la mano, si se identificara con el placer, entonces el utilitarismo podría ser inmoral, pues no es cualquier placer el placer que busca el utilitarismo, entendiendo que aquel placer por el placer, en la medida en que está asociado al dolor, no es por lo tanto el objeto predilecto del utilitarismo. Y lo útil no se opone al placer, pues no entiende la felicidad como una situación de ascetismo frío sino como algo verdaderamente placentero.

Entonces, lo útil para Mill será, en la misma línea de la reflexión del utilitarismo clásico, aquello que causa placer y evita el dolor:

“Resulta degradante la comparación de la vida epicúrea con la de las bestias precisamente porque los placeres de una bestia no satisfacen la concepción de felicidad de un ser humano. Los seres humanos poseen facultades más elevadas que los apetitos animales (...) Con todo, no existe ninguna teoría conocida de la vida epicúrea que no asigne a los placeres del intelecto, de los sentimientos y de la imaginación, y de los sentimientos morales, un valor mucho más elevado en cuanto a placeres que a los de la pura sensación.” (Mill, 1984: 49)

Si mencionamos cierto naturalismo en Mill, queda claro que este tiene un límite en el hecho de que la búsqueda del placer no es irracional en el hombre, eso sería contrario a la naturaleza humana. Pero aún más, es necesario distinguir la cantidad del placer de la calidad del placer, pues no se supone que habrá más felicidad a más placer. Aunque se trata del mayor placer, este no viene dado por la cantidad, sino más bien, por la calidad del placer. Es por ello que resulta ilustrativo recordar cómo Bentham discriminaba la calidad del placer:

Las condiciones que imponía Bentham para medir la calidad de un placer eran: 1) su intensidad. 2) Su duración. 3) Su mayor o menor posibilidad. 4) Su proximidad o no proximidad. 5) Su fecundidad. 6) Su pureza y 7) Su extensión - es decir el número de personas afectadas (Mill, 1984: 47)³²

A propósito dice Mill: “Los utilitaristas, en general, han basado la superioridad de los placeres mentales sobre los corporales... en sus ventajas

³² Guisan, Esperanza. Nota 4.

circunstanciales más que en su naturaleza intrínseca” (Mill, 1984: 47-8) Es decir, en lo que estos pueden para el logro de los fines ya mencionados.

Esto es importante, para lo que sigue, por lo siguiente. Siempre que en Mill aparezcan algunos criterios valiosos, sólo serán tales en la medida en que se subordinen a un principio mayor, al principio de la moral utilitaria. Es que en realidad para Mill un hombre moral, no es alguien que actúe guiado por algún principio, o mejor dicho, los llamados principios morales son importantes sólo y en la medida en que valgan como simples medios para el acrecentamiento de la felicidad, o el mayor placer y menor dolor de la mayoría.

4.1.1.El principio

Cuando Mill se refiere a los utilitaristas quiere recodar primero que los utilitaristas habían subordinado los placeres corporales a los mentales. De modo que no eran tan sensualistas como se les acusó, pero al mismo tiempo, quiere destacar, que ya sea que coloquemos los placeres mentales sobre los corporales o viceversa, la idea no es que algunos de ellos sean en sí mismo valioso, o la fuente del placer verdadero que evite todo dolor. Más bien quiere decir, que aquello es valioso en la medida en que circunstancialmente favorezca el logro del placer, de aquel placer que sanciona el principio utilitario en los siguientes términos:

El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones son correctas (right) en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas (wrong) en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor (Mill, 2007: 45-6)

Precisamente se hace notar en este texto como Mill no habla de bien y mal, sino de correcto e incorrecto. Como dijimos, para el logro de promover la mayor felicidad para todos, o por lo menos para la mayoría, el procedimiento ya no consistirá en seguir principios o ideas de bien, ni si quiera en evaluarlas en comparación a otras ideas de bien, y elegir entre ellas aquella que resulte ser la mejor idea de bien, o el mejor principio moral para la mayoría. Pues, la noción de principio supone la estabilidad y permanencia: no puede uno estar cambiando de principios a cada rato, si así pasará pues, ya no se trataría de principios, y su validez estaría sometida a las circunstancias cambiantes.

Y cree Mill que, precisamente, las circunstancias han obligado siempre a variar respecto del principio. Los principios han reflejado a un ser humano inexistente y las reglas se han perdido en la rigidez de su formalidad. Lo constante más bien ha sido que las personas, a pesar de tener conciencia de sus deberes han ido en contra de ellos dependiendo de las circunstancias.

Por eso cree Mill, que estas personas en realidad no siempre han hecho algo inmoral. Pues, lo moral para Mill es ajustar las reglas o los principios a las circunstancias en la medida en que un único principio sea siempre considerado y actúe como el fin de toda medida que se pueda tomar. Esto es precisamente hacer lo correcto: Hacer el “bien” que la circunstancia amerite, siempre y cuando éste “bien”, que demanda el caso, signifique el mayor “bien” posible que se pueda hacer para la mayor cantidad de personas.

Es por ello que cuando Mill hace referencia a principios, o principios secundarios, se entenderán estos, como reglas que se subordinan a la primera y principal, que como el sol del mediodía iluminan las cosas valiosas más próximas. En esa proximidad es que se les reconoce el valor que tienen, de otro modo, no tienen por qué serlo más. Así los principios son valiosos, pero, lo son si son medios más bien, para alcanzar la finalidad por la que existiría el principio fundamental. Los principios, entonces, son relativos, pero el principio de la moral utilitaria no puede serlo.

Expliquémoslo desde la concepción de Arte y Ciencia moral de Mill. El Arte (el “Juez”) propone como finalidad la felicidad del hombre. El legislador propone como “fórmula” para la realización de tal fin lo que denominamos aquí como el principio de la moral utilitaria. Una “fórmula” que el “Juez” evalúa e interpreta y considerará no sólo si es deseable y posible sino además realizable. Es decir, considerará las circunstancias que, como en el caso de la libertad, harán realizable la fórmula. Vemos por ello, por ejemplo, cómo desde el inicio se hace necesaria la circunstancia de la separación entre “bien” y “correcto”, moral y justicia³³, a fin de lograr una visión más nítida del placer y del placer que se

³³ Nos parece necesario hacer una precisión respecto de la lectura que hace Polo de la vinculación entre la moral y la ciencia: “Mill no acepta una aplicación de reglas morales sin fundamentos, ni subordina la moral a la ciencia, sino que articula la moral con la ciencia, el razonamiento práctico con el teórico.” (Polo, 2009: 86) La ciencia moral es un paralelo de la ciencia natural. Y la ciencia moral, tanto para la doctrina liberal, como la teoría moral utilitaria, se encarga de desmontar los criterios de “bien” y

busca alcanzar, lo mismo que será necesaria una educación de los sentimientos y la virtud, es decir la formación de una conciencia que apela a fin de cuentas a un sentimiento de simpatía social. La consistencia de esta propuesta moral de Mill con los otros principios éticos, reconocidos incluso en las tradiciones religiosas, está en que todo otro principio termine subordinándose a éste.³⁴

Es más, diría Mill, no podríamos satisfacer las exigencias de ese principio fundamental si no contamos con principios subordinados a él. Cómo podemos lograr la mayor felicidad de las personas, sino contamos con el principio que nos indica decir la verdad, por ejemplo. Obviamente, no se trata de decir siempre la verdad, sino sólo y exclusivamente, cuando estemos seguros que decirla supone nuestro bien, y el mayor bien posible para la mayor cantidad de personas. De modo que el principio de la moral utilitaria precisa de principios a él subordinados para su realización respecto del fin que busca: “Cualquiera que sea el principio fundamental de la moralidad que adoptemos, precisamos de principios subordinados para su aplicación.” (Mill, 1984: 73) O también: “Debemos recordar que sólo en estos casos en que aparecen principios secundarios en conflicto es necesario recurrir a los primeros principios.” (Mill, 1994: 75)

“justicia” de todo contenido moral. Las perspectivas morales tienen que ser puestas de lado, precisamente para poder instalar un único principio moral, y que sea éste el más libre y más socialmente útil, y no tenga en la moral o las morales y las reglas, y las tradiciones, y las religiones y las creencias morales diversas, ningún obstáculo para su realización. Si hay un fundamento para las reglas morales éste no consiste sino en que correspondan las reglas a las circunstancias propuestas por la ciencia moral para la realización de tal finalidad. Es en este sentido en que vemos que se vincula la ciencia moral con el arte que piensa las reglas y ha propuesto la finalidad.

³⁴ En ese sentido discrepamos con la lectura que hace Esperanza Guisán sobre la relevancia de *Un sistema de lógica*, en la cual, a su juicio, “la razón hunde sus raíces en el deseo” (Mill, 1984: 9) queriendo con ello decir, que lo que se desarrollará ampliamente en el *Utilitarismo* será una continuación de la tradición emprendida por Hume de hacer concordar los deseos con los preceptos para un sujeto moral. En efecto hay una línea de continuidad que va de Hume a Mill, más creemos que el *Sistema de lógica* es el punto de quiebre entre ambos pensadores, y que es relevante el *Sistema de Lógica* para el utilitarismo porque en él encuentra Mill el criterio racional y científico para una moral, si se nos permite el término, objetiva. Una moral que en base a una fórmula o principio busque las circunstancias que lo harán realizable, y además deseable.

4.1.2.El recurso a la experiencia del principio utilitario

Por otro lado, recuperando la digresión hecha anteriormente sobre el hombre y como se define en él su interés por el placer, no podríamos sino concluir que el mayor bien posible es aquel que la humanidad considere en su conjunto lo que le brinde mayor felicidad. Es decir, el placer que cada uno experimente y desee, no es precisamente algo ajeno a los otros seres humanos, en la medida en que como especie, todos desearíamos lo mismo, o sea, tendríamos el deseo puesto en el mismo objeto. Si acaso existe una confusión en el presente sobre el objeto único de deseo, es por la falta de educación, por la poca ordenación de los instintos y la propia voluntad hacia ese objeto. De modo que en circunstancias tales, será preciso tomar como criterio de demarcación del objeto final que haría feliz a la humanidad precisamente a esta totalidad humana: “De entre dos placeres si hay uno al que todos, o casi todos los que han experimentado ambos, conceden una decidida preferencia, independientemente de todo sentimiento de obligación moral para preferirlo, ese es el placer más deseable” (Mill, 1984: 48-9)

Es decir, la mayoría, por su experimentación, la educación y el criterio que ésta forme en ellos, son a quienes habría que consultar sobre lo que es lo mejor: el mayor placer. De modo que seguramente la elección resultaría en la elección del mayor placer, el que de modo individual la mayoría escogería. Así, que las relaciones sociales entre hombres libres e iguales es posible en el supuesto de que: “sean consultados los intereses de todos. La sociedad entre iguales solo es posible en el entendimiento de que los intereses de todos son considerados por igual” (Mill, 1984: 84)³⁵

En virtud de la apelación a la experiencia individual está salvada la autonomía de la decisión, así, el método para escoger el mayor placer no va de la mayoría al individuo, no va de la suposición de lo que la mayoría quisiera como

³⁵ Como señala Esperanza Guisán, Mill, llevado por un “optimismo progresista... declara que eso no sólo debe ocurrir sino que, efectivamente va a ocurrir, pues “conforme la civilización avanza este modo de concebirnos a nosotros mismos y a la vida humana se considera cada vez más natural” (Guisán, 2002: 164) Pero evidentemente Mill está pensando en unos ilustrados utilitaristas a la hora de pensar en quienes serían los que hicieran las encuestas, y quienes interpretarían sus resultados, y hasta a quiénes se les haría las encuestas. Ni tan libres, ni tan iguales entonces.

mayor bien, de la idea que uno se haga de lo que es bueno para la mayoría, sino de la elección individual a la configuración de la voluntad popular, que por concordar con el deseo de la mayoría se convierte en el criterio para tomar la decisión por tal placer. En ese sentido, para hacer el mayor bien posible a la mayor cantidad de personas se estaría salvando la individualidad, en la medida en que se respetaría la consulta individual de acuerdo a sus “experiencias” y a su propio juicio. Aunque no quede claro qué tipo de experiencias serían estas, pues la experiencia no se restringe al puro ámbito de lo sensible, ni si la educación ha sido suficientemente liberal como para formar un criterio absolutamente individual y no cargado de los prejuicios del contexto, por ejemplo, o de los de los propios formadores.

No obstante estas consideraciones Mill llega a considerar que por la diferencias que existen entre los individuos, precisamente, la diferencias que hacíamos notar - pues podemos contar con individuos formados con habilidades o con criterios “más libres” que otros -, Mill sugiere, que si existen estas diferencias se debe apelar al criterio de una suerte de elite inteligente y experimentada— algo que parece resultar contradictorio con sus postulados liberales – y si aún, existe una disonancia de criterios en la misma elite, el último consultado será el propio pueblo: “... los únicos jueces competentes (sobre el placer más valioso entre dos) (...) (son) los que están cualificados por el conocimiento de ambos, o en el que caso en que difieran, el de la mayoría de ellos” (Mill, 1984: 52)

O también:

¿Qué medio hay para determinar cuál es el más agudo de dos dolores, o la más intensa de dos sensaciones placenteras, excepto el sufragio universal de aquellos que están familiarizados con ambos? ¿Con qué contamos para decidir si vale la pena un determinado placer a costa de un dolor particular a no ser los sentimientos y juicios de quien los experimenta? (Mill, 1984: 53)

4.1.3. Sobre la cantidad y la calidad del placer

Pero no solo la mayoría, o ese “todos” abstracto es invocado para determinar el mayor placer, sino también para determinar la calidad del placer, y

la calidad sobre la cantidad³⁶. Pues, ha sido un error sólo configurar el placer como la meta final del hombre. Mayor error ha sido pensar que a más placer, mayor felicidad. No es la cantidad, sino la calidad la que finalmente se impone en la elección como afirma el mismo Mill:

(Si todos) lo prefieren (a ese placer) aun sabiendo que va acompañado de mayor cantidad de molestias (...) está justificado que asignemos al goce preferido una superioridad de calidad que exceda de tal modo al valor de la cantidad como para que ésta sea, en comparación de muy poca importancia. (Mill, 1984: 49)

El salto de la preferencia de la calidad sobre la cantidad, no viene dado por una razón sino por la experiencia de muchos expertos que reconocen como mejor tal placer y renuncian a cierta cantidad de placer por cierta búsqueda, naturalmente humana, piensa Mill, de excelencia³⁷. Una preferencia naturalmente humana, pero, igualmente, de índole individual.

Contra dos peligros parece Mill querer estar atento; en primer lugar, que el principio no se reduzca a una idea, a una suerte de determinación a priori, por ello, apela a la circunstancia individual, aquella además caracterizada por un más que tiene que ver con experticia y conocimiento. Pero, por otro lado, no debe tratarse tampoco que tal principio se reduzca a la mera satisfacción individual. El extremo racionalista y abstracto no debe suponer sucumbir al otro extremo, el particularista y concreto. La mayor felicidad buscada debe incluirlo concretamente, pero, debe igualmente superarlo concretamente, pues debe ser una mayoría concreta con sus deseos concretos individuales, los que configuren el placer, la calidad mayor como meta última: "...no lo constituye la mayor felicidad del propio agente, sino de la mayor cantidad total de felicidad" (Mill, 1984: 53)

Y a continuación agrega:

³⁶ Concordamos con Esperanza Guisan a la hora de determinar que el utilitarismo no es un hedonismo. Ella también entiende que hay diversos placeres y que estos se evalúan de acuerdo a su calidad: "Se impone para empezar, a nivel individual, un cálculo razonado de placeres, de modo que los sufrimientos y desventajas que acompañan al logro de algunos placeres no sobrepasen a las satisfacciones que de ellos se derivan" (Mill, 1984: 23)

³⁷ Que son expertos lo confirma también la interpretación hecha por el profesor Miguel Polo: "La cualidad de un placer está relacionada con las capacidades superiores del ser humano. Estos placeres superiores son los placeres intelectuales y morales. Por eso hay que procurar no solo cantidad de bienes sino calidad de bienes para conseguir la felicidad" (Polo, 2009: 79)

Si puede haber alguna posible duda acerca de que una persona noble pueda ser más feliz a causa de su nobleza, lo que sí no puede dudarse es de que hace más felices a los demás y que el mundo en general gana inmensamente con ello (Mill, 1984: 53)

4.1.4. Jerarquía del placer

Si fuera absolutamente individualista, podría un hombre noble creer que será más feliz por su nobleza, aferrado al principio de que en la vida se es más feliz si se es noble que si no, pero, Mill, desde la consecuencia de esta regla considera que la posibilidad que funcione ese proceder no tiene el nivel que el que mirando las consecuencias de ser noble uno concluya que ser noble es conveniente para él porque será conveniente para la mayoría. No parece ser bueno, de modo más seguro, aquello que sólo puede ser bueno para uno. Más bien, parece ser bueno aquello que en tanto sea bueno para la mayoría sea también bueno para uno.

Es como si Mill hubiera optado por Kant y descartado a Aristóteles. Con el segundo se podía pensar en una solución individual al problema moral pues el hombre de modo individual y apelando a sus propias fuerzas se propondría la práctica de las virtudes, algo que al final, podría resultarle a él beneficioso como no, pues nada asegura que lo que él considera virtud sea lo que le lleve a la felicidad. En cambio, desde la perspectiva Kantiana de obrar bajo ciertos principios que al mismo tiempo los queramos como ley universal, y los pensemos desde su aplicación universal, y observemos sus consecuencias beneficiosas en la mayoría, el agente tendría un mejor argumento para vivir bajo ese principio o esa virtud.

Pareciera que por lo menos en este punto, el utilitarismo de Mill derivase de una interpretación que hace de una de las definiciones del imperativo categórico kantiano. Sin embargo, la procedencia del principio es lo que los distancia categóricamente, pues mientras en Kant el principio está establecido a priori, Mill considera que sólo podríamos conocer tal cosa a partir de la experiencia, y de la experiencia individual. Y mejor, de la experiencia individual de aquellos mejor formados para elegir (racionalmente) lo que es bueno para todos. Así lo manifiesta otra vez para determinar que la calidad sobre la cantidad en la determinación del placer pasa por la experiencia y el conocimiento de

ciertos hombres que se superponen a la totalidad, pero que vendrían a funcionar como la conciencia de esa totalidad:

Constituyendo el criterio de la calidad y la regla para compararla con la cantidad la preferencia experimentada por aquellos que en sus oportunidades de experiencia (a lo que debe añadirse su hábito de auto-reflexión y auto-observación), están mejor dotados de los medios que permiten la comparación (Mill, 1984: 54)

La comparación no supone en este caso la discriminación sólo racional o autónoma que el individuo haga por cuenta propia, sino el diálogo entre dos iguales o semejantes que comparten las condiciones que les ha dado su formación para escoger lo mejor para ellos y para la mayoría. Apelar a esta inteligencia social, o a “todos” es el criterio con el que puede asegurarse la felicidad, “en la mayor medida posible, a todos los hombres. Y no solo a ellos, sino, en tanto en cuanto la naturaleza de las cosas lo permita a las criaturas sintientes en su totalidad” (Mill, 1984: 54)

En este último párrafo hace descansar en estos hombres el destino de todas las cosas, sobre todo, de los seres vivos con los que el hombre convive. De ahí a elaborar ciertos derechos para los animales ya solo habría un pequeño paso, pues en la medida en que estos animales estén protegidos por ciertos derechos, y su protección tenga que ver con el bienestar de la mayoría, es claro que la protección de los mismos es la protección de los derechos de la misma humanidad. Podría decirse que por ejemplo, es mejor para la especie humana tener un mundo que mantiene viva y plural las especies animales que tener un mundo devastado y con especies animales extintas.

4.1.5. La virtud.

Mill al considerar la felicidad no puede dejar de referirse a Aristóteles y su teoría de que la virtud es un medio para conseguir la felicidad, que sería el fin. Mill afirma que la virtud debe ser tratada como fin en sí mismo, de modo que la felicidad no sería sino el haber tratado y tratar a la virtud como fin de los actos humanos.

La virtud, conforme con la doctrina utilitarista, no es natural y originariamente parte del fin, pero es susceptible de llegar a serlo. En aquellos que la aman desinteresadamente ya lo es, deseándola

y apreciándola no como medio para la felicidad, sino como parte de su felicidad. (Mill, 1984: 92)

Repárese en que afirma que la virtud no es natural, entonces es coherente con la posición empirista que ha venido asumiendo. Además, no deja de considerar a la virtud como una parte del todo que sería la felicidad. Digamos más bien, que si es desinteresado el amor por la virtud, entonces deja su condición de medio y pasa a ser parte de la felicidad: “Los ingredientes de la felicidad son muy varios y cada uno de ellos es deseable en sí mismo, y no simplemente cuando se les considera como parte de un agregado”(Mill, 1984: 92) Amar la virtud es ya querer ser feliz, practicar la virtud es el modo concreto de ser feliz, de este modo, no es que Mill esté recomendando como Aristóteles – si es que Aristóteles recomienda algo así - la práctica de las virtudes, sino considerando las circunstancias, ser feliz del mejor modo posible como es practicando las virtudes. Así, ese todo que sería la felicidad, no sería algo abstracto sino un todo concreto, concreto en la medida en que las partes también son concretas: “La felicidad no es una idea abstracta, sino un todo concreto y estas son algunas de sus partes” (como la virtud) (Mill, 1984: 94)

Cuando se separan el fin de los medios surgen los principios abstractos de la moralidad que escinden al hombre y la realidad. En cambio, ubicado en el terreno de sus circunstancias, el hombre que practique las virtudes es feliz, y asegura así también, la permanencia de esa felicidad, en la medida en que la virtud es un hábito³⁸. Para Mill la virtud es fuente de placer en la medida en que

³⁸ Concordamos entonces con Polo (2009) y Guisán (2002) en la trascendencia que adquiere la figura del “espectador desinteresado”: “El espectador imparcial (preferimos el vocablo “desinteresado”) es un agente ilustrado y benevolente, es decir, un agente cualificado. Sólo en él es posible el paso del interés individual al interés público” Con la atinencia de que este espectador desinteresado es benevolente por haber hecho de la virtud su fin, y no ya un medio. Ésa es la condición para la vinculación entre la esfera privada y pública, y también la vinculación entre el placer concreto (es, o deseado) y el placer abstracto (“deber ser” o deseable). Pero, precisamente, es cuestionable el paso hacia esa situación de deseable, cuando sólo tenemos a un hombre que ha hecho de la virtud un hábito y ello por su educación de corte utilitario, considerando la jerarquía de placeres ahí dispuesta por el razonamiento de la maximización de la felicidad. Por ello compartimos la crítica de Bermudo a esa conversión de la necesidad en virtud, y que califica de “ingenua” (Bermudo, 1992: 232) En otras palabras, la naturalización del hombre, al punto de esperar que una “naturaleza” humana reaccione de un determinado modo y por fuerza del desenvolvimiento necesario de esa naturaleza llegue necesariamente a la virtud es no haber comprendido la verdadera “naturaleza” humana y quedarse con un aspecto muy limitado de la misma, si hubiera una tal naturaleza. En todo caso, consideramos que lo que diga la ciencia del hombre es parcialmente correcto y muy insignificante para la elaboración de una teoría moral. (Y eso que Mill no utiliza resultados de estudios científicos sobre el hombre, pero sí ha naturalizado su ser y coloca el estudio de su vida práctica en el espacio de los estudios fenoménicos naturales)

como otros placeres, pero más que ellos, cumple con los requisitos de intensidad y permanencia.

Y puede darse el caso que uno considere que su felicidad este en dar de sí, haciendo sacrificios por algo mayor, haciendo algo útil para los que sufren como uno o más. En este caso, la virtud así considerada no ha perdido su condición de fin, a pesar de los sacrificios que pueda conllevar. Así, no es el sacrificio sino la virtud lo que queda en el fondo del hombre. Si separamos la acción de la virtud entonces la virtud parece un simple medio, pero la acción está fundida con la virtud, de modo que se es virtuoso y no se está pensando en un fin ulterior que no sea la práctica de aquello que supone cierto sacrificio.

Entre tanto, no deben dejar de proclamar los utilitaristas la moral de la abnegación (self-devoción)... la moral utilitarista reconoce en los seres humanos la capacidad de sacrificar su propio mayor bien por el bien de los demás. Sólo se niega a admitir que el sacrificio sea en sí mismo un bien. Un sacrificio que no incremente o tienda a incrementar la suma total de la felicidad se considera inútil" (Mill, 1984: 60)

Cuando se niega que el sacrificio sea un bien en sí, Mill está refutando en realidad que los hombres debamos actuar de acuerdo a principios morales. No hay tales principios morales, solo criterios de acción de acuerdo a las circunstancias que a los hombres les toca vivir. Estos criterios pueden cambiar de acuerdo a los cambios en los contextos de acción humana.

La regularidad de ciertos criterios, y ciertos contextos, hace pensar que lo mejor, lo más útil, es practicar la abnegación, pero no significa, ni que el hombre tiene una naturaleza abnegada, ni que deba actuar de acuerdo al principio de la abnegación. La abnegación es un mecanismo útil que el hombre descubre con su conciencia para su propio beneficio, pero sobre todo, para el beneficio de la mayoría, dentro del cual está el suyo propio. Y en la práctica de la vida abnegada, ya es feliz pues ha incorporado la virtud a sus hábitos convenientes para el logro del mayor bien para la mayor cantidad de personas.

4.1.6. Valoración del cristianismo y de la moral kantiana

Mill, parece que ve que la misma moral cristiana, o por lo menos, la interpretación que tiene de ella se corresponde al principio de la moral utilitaria:

Entre la felicidad personal del agente y la de los demás, el utilitarista obliga a aquel a ser tan estrictamente imparcial como un espectador desinteresado y benevolente. En la regla de oro de Jesús de Nazaret encontramos todo el espíritu de la ética de la utilidad: “Compórtate con los demás como quieras que los demás se comporten contigo” y “Amar al prójimo como a ti mismo” constituyen la perfección ideal de la moral utilitarista. (Mill, 1984: 62)

La figura relevante en esta comparación es la del “espectador desinteresado y benevolente”. El mensaje de Dios es el mensaje que, cual espectador desinteresado y benevolente, le repite la conciencia al agente. Definitivamente la moral utilitaria debe satisfacer también el interés del agente, pero en la medida en que la consecuencia del acto sea la satisfacción del interés de la mayoría, la satisfacción del interés individual queda asegurada, más en ello radicaría la exhortación cristiana: a mirar el beneficio del acto no desde el individuo, sino desde el “todos” o “la humanidad”. Así, la lectura del mensaje cristiano se traduce de la siguiente manera: ama a tu prójimo porque amándolo aseguras, en la medida de lo que puede lograr esa circunstancia, que en alguna medida mejoran las condiciones de vida del todo. Así no sería correcto amar por un interés meramente personal. El interés del individuo se satisface al satisfacerse el interés del todo o la humanidad. Colocarse en la perspectiva de la humanidad requiere entonces contemplar el acto desinteresadamente. Allí, en esa visión desinteresada, no se capta el valor en sí del amor, sino cómo la regla del amor se ajusta como precepto a la fórmula utilitaria de la corrección del acto por la maximización de la felicidad de la mayoría.

Kant, cuando define el primer imperativo categórico no está suponiendo un beneficio personal o egoísta. Ha colocado la noción del deber en el terreno de lo universal a priori de la razón práctica. El mismo quiere establecer una diferencia con esta interpretación basada en el egoísmo y la conveniencia. En efecto, la moral planteada por Kant pretende del sujeto moral una total ausencia de interés, de modo que, en general, la moral suponga para él un querer el deber por el deseo del mismo cumplimiento del deber, antes que por los resultados que fuera a ocasionar tal cumplimiento, y mucho menos por el beneficio personal que traería consigo realizar un acto en consonancia con el imperativo categórico.

Por otro lado, Mill sostiene que considerar el acto para su correcto juzgamiento excluye el que el agente del acto sea una persona buena, o generosa, o con cualidades subjetivas semejantes, y que además parecen brotar de la simpatía o gusto, y no de principios. Justamente, el principio que orienta la evaluación del acto considera el acto aisladamente de su agente, y sus motivaciones, preocupado solo si incrementó la felicidad de la mayoría.

Pero no solo la moral cristiana, sino la fe misma puede ser conveniente o no. Si el ateísmo es la forma racional en la que se niega la existencia de Dios Mill no se pronuncia sobre el ateísmo a partir de la consideración de la existencia de Dios, sino que reflexiona sobre la conveniencia de creer desde el principio utilitarista. Si Dios existe, y Dios quiere el bien de todas y cada una de sus criaturas, el utilitarismo no podría ser ateo. La forma inversa parece imposible, pues no puede ser, sería contradictorio con la idea de Dios que éste no quiera el bien de todas y cada una de sus criaturas. Luego, para el utilitarista, Dios existe si y solo sí, corresponde a esta idea de Dios. De donde se colige que el no-ateísmo de Mill tiene que ver con una suerte de ontologismo racional del que es deudor. Pero es un hecho que la existencia o no existencia de Dios no hace mejor al mundo, sólo la acción individual que incrementa la felicidad de la mayoría, para la cual Dios puede existir como no existir. El hombre no necesita de Dios para actuar de acuerdo al principio utilitarista, sino del conocimiento racional de este principio, que a su vez supone cierta sensación en el individuo. Incluso se podría decir, si no fuera utilitarista, para que la acción fuera moral, el hombre no necesita de Dios, pues no se juzgará la acción por la intención o el principio que la guía, sino por la consecuencia de la misma. Eso no excluye sin embargo el que el utilitarista sea creyente, pues la fe quedaría relegada al plano absolutamente individual y privado, y sólo en la medida que se subordina al principio utilitario podría enlazarse la fe individual con un discurso social por ejemplo.

El beneficio de actuar así es grande si se piensa en qué medida se beneficia a sí mismo y a la casi totalidad de personas. Incluso Mill parece reaccionar contra quienes critican su tesis sobre la conveniencia. Mill considera que hacer lo que conviene no es precisamente la mejor manera de definir la moral utilitaria, pues, lo que conviene a uno puede perjudicar a la mayoría. De

modo que, más bien, la moral utilitaria aconseja hacer lo que es conveniente para uno como para la mayoría. O, si ser utilitario significa hacer lo conveniente, será hacer lo que conviene considerando las consecuencias que deberán favorecer la mayor felicidad del mayor número posible de personas.

El ejemplo que cita es el del cuidado de la verdad. Si fuera que el utilitarista hace sólo lo que le conviene diría la verdad cuando le conviene, faltando así contra el principio utilitarista. Más bien, bajo el principio de la moral utilitaria, lo conveniente sería cuidar la verdad, procurar respetarla pues eso beneficia a todo el mundo. O dicho en términos distintos:

Cualquier desviación de la verdad, aun no intencionada, contribuye en gran medida al debilitamiento de la confianza en las afirmaciones hechas por los seres humanos, lo cual no solamente constituyen el principal sostén de todo el bienestar social actual, sino que cuando es insuficiente contribuye más que ninguna otra cosa al deterioro de la civilización, la virtud y todo de lo que depende la felicidad humana en gran escala. (Mill, 1984: 70)

Por ello, sólo cuando esta regla se rompe, no decir la verdad tendrá que obedecer a algún criterio que esté en relación con la maximización de la felicidad general. Así: “lo excepcional debe ser estipulado y delimitado, si es posible” (Mill, 1984: 70)

4. 1.7. Sobre Kant.

Finalmente, habría que señalar que para Mill Kant tendrá que admitir una finalidad como principio moral, a menos que tenga que admitir que uno de sus imperativos categóricos resulte en la más penosa contradicción de fundamentar acciones inmorales, de no considerar las consecuencias: pues en el imperativo: “Obra de tal modo que la regla conforme a la que actúes pueda ser adoptada como ley por todos los seres racionales”, se pregunta Mill, qué pasaría si la regla fuese inmoral.

En otras palabras, el formalismo kantiano podría servir para fines buenos como malos, a menos que se fije precisamente la regla a partir de la determinación de la finalidad. Y no parece ser otra finalidad la mejor que la que establece el principio utilitario. Es decir, si la ley universal fuese que todos

buscasen con sus actos la mayor felicidad posible para la mayor cantidad de personas, entonces todas las máximas humanas ordenadas a este principio, que funcionarían como finalidad última de la acción, serían principios morales válidos. Así parece afirmarlo cuando evalúa el texto kantiano de la Fundamentación de la *Metafísica de las Costumbres* (1785):

Obra de tal suerte que la máxima de tu conducta pueda ser admitida como ley por todos los seres racionales”, virtualmente reconoce que el interés colectivo de la humanidad, o al menos de la humanidad de modo indiscriminado, debe estar presente en la mente del agente cuando decide conscientemente acerca de la moralidad de una acción” (Mill, 1984: 116)

Y más adelante: Para que el principio kantiano tenga algún significado habrá de entenderse en el sentido de que debemos modelar nuestra conducta conforme a una norma que todos los seres racionales pudiesen aceptar con beneficio para sus intereses colectivos. (Mill, 1984: 116)

4.2. Utilitarismo y justicia

Ya sea que algunos manifiesten que las leyes deben ser cumplidas por mantener el principio de la autoridad que viene del respeto a las leyes, a pesar de que la ley puede ser injusta o inconveniente, o ya sea que algunos aconsejen violar la ley por considerarla inconveniente aunque injusta, o ya sea que aconsejen violarla dado que es inconveniente e injusta, lo cierto es que se ha llegado al consenso de que existen leyes injustas. Leyes que pueden no ser cumplidas por su injusticia o inconveniencia.

La inconveniencia de una ley estaría dada por no ajustarse al bien de la mayoría o de lo que es el caso, a pesar de expresar justicia. Mejor dicho, existe un modo de evaluar la justicia de la ley, aquella que considera lo justo, el espíritu de la ley, como un absoluto verdadero, como el último criterio de verdad. Bajo esta concepción, la ley será injusta si no corresponde a la idea absoluta y verdadera de justicia, que puede funcionar si se quiere bajo el fundamento de ciertos principios siempre válidos, o reconocidos como los principios verdaderos para toda idea de justicia. En este caso, no existe la idea de conveniencia, dado

que lo conveniente para todos los casos es la adecuación de la ley a la idea de justicia sostenida por los principios siempre válidos.

El modo de ver la justicia, y que Mill sostiene, más bien parte de la distinción entre lo conveniente y la justicia. Entonces lo conveniente se ajustará más bien al principio de la moral utilitaria, para la cual interesaran los principios siempre y cuando concuerden con el respeto del principio de la moral utilitaria. Así, de acuerdo al caso, una ley puede ser justa, pues refleja los principios, pero no conveniente, pues iría en contra del principio de la moral utilitaria. En ese sentido, la ley finalmente es injusta si y sólo si se demuestra que para el establecimiento de las leyes justas el principio de la moral utilitaria debe ser el fundamento sobre el cual estas se asienten.

Cuál podría ser el criterio que ayude a definir qué es la justicia. La sola ley parece no serlo para Mill. La existencia de la ley, no asegura que sean estas justas. El cumplimiento de las mismas tampoco, aunque con ello se respete el principio de autoridad, como se mencionó más arriba. Es decir, no es el cumplimiento ciego de la ley lo que justifica la existencia de la ley. La ley no está en el orden de las cosas dadas. La ley puede ser injusta y por tanto su fundamento, el criterio de justicia de la ley se hallará en otra cosa distinta de la ley. La ley sería el resultado de una evaluación bajo algún criterio, de modo que en este sentido y de este modo se convierta en una ley justa.

4.2.1. Los derechos morales.

El criterio para medir la justicia de una ley podría ser más bien el que si la ley viola los derechos de la persona, se trataría de una ley injusta. De modo que los derechos de las personas aparecen como el criterio fundamental, o principio sobre que el se asentaría la justicia de las leyes. A estos derechos de las personas Mill los denomina derechos morales.

Otro criterio universal para medir la justicia de la ley estaría en el mérito. Así, será justo darle a cada quien lo que le corresponde. En el merecimiento, por ejemplo, podríamos hallar el fundamento para el castigo o el premio justo que recibiría una persona por sus actos.

Entonces, la justicia no es una idea o cosa absoluta. Es relativa al comportamiento del otro. El otro se merecerá o no mi cumplimiento con la justicia de acuerdo a sus actos. Si el otro ha obrado mal, sus derechos a mis actos justos han sido confiscados. De modo que el actuar justo parece ser el actuar convenientemente (en relación a..., relativo a ..., correspondiendo a...) considerando los casos en que se esta correspondencia de respeto a la palabra dada: “Resulta injusto... faltar a la palabra dada...: violar un compromiso ya explícito, o implícito, no satisfacer las expectativas creadas por nuestra propia conducta” (Mill, 1984: 105)

Por otro lado, parece que es justo ser imparcial, sin embargo, piensa Mill, que la imparcialidad más que un fin es un medio. De modo que no sería lo que mejor defina a la justicia, si la justicia más bien es el fin, y el fin que buscan las leyes que quieren ser justas. Así la justicia es más bien el sometimiento a un principio, el principio de la moral utilitaria, que lejos de seguir las pautas de principios morales establecidos, como por ejemplo ser imparciales, somete a estos a ser simples medios para el fin que establece el principio moral utilitario³⁹. Así, no es verdad que habría que ser imparciales siempre que se quiera ser justos, sino que dependiendo de los casos en que convenga ser imparcial, se será imparcial, siempre y cuando con ello se esté maximizando el bienestar de la mayor cantidad de personas.

Ocurre con la igualdad lo mismo que con la imparcialidad, y con el merecimiento y en general con los llamados “derechos morales”. Al parecer en la medida en que uno es imparcial, por ejemplo, trata a las personas por igual. Considerándose a veces incluso que la igualdad es como un elemento esencial de las personas. Es decir, que no somos iguales por lo que indiquen las leyes, sino que las leyes nos deben tratar a todos como iguales, porque somos iguales.

³⁹ En esto estamos de acuerdo con la lectura que hace Esperanza Guisán: “la justicia no es fin, sino solamente medio” (Mill, 1984: 17) La condición de la justicia como medio la expresa mejor Esperanza Guisán en el siguiente pasaje: “La justicia es el requisito imprescindible para que se den aquellas condiciones mínimas que hagan posible la búsqueda de los restantes bienes. La Justicia es a modo de soporte o base, es el entramado del tejido de la vida social. Y la vida social nos es necesaria para perseguir nuestros fines hedónicos” (Mill, 1984: 19)

Mill no obstante ello, considera que al igual que la imparcialidad, la igualdad es un principio que más bien que fin debe ser tratado como medio⁴⁰, es decir, valorado sólo en la medida en que convenga para un bien mayor y útil, bajo el criterio del principio de la moral utilitaria: “Todo el mundo mantiene que la igualdad es una exigencia de la justicia, excepto cuando consideran que razones de conveniencia (expediency) requieren la desigualdad.” (Mill, 1984: 107) En ese sentido, entonces, seríamos todos iguales, no por ser iguales, sino porque las leyes lo establecen, y son justas las leyes, porque conviene a todo el mundo tratar y ser tratados como iguales por todos.

Cabe destacar que Mill soporta su argumento en la práctica común de las personas, en ese “Todo el mundo” en el que entran aquellos incluso que no serían utilitarios. Pero esto obviamente es una generalización apresurada (falacia de accidente) pues no puede haber observado a todos y cada una de las personas del mundo, y menos haber considerado de algún modo presencial que todos evaluaran de este modo la aplicación de este principio. En el fondo se trata de una suposición a partir de la atribución psicológica que hace de observar determinados casos particulares.

Pasa con este razonamiento lo mismo que con el mismo principio utilitario: no se sabe bien qué entra en ese concepto de felicidad, como no se sabe bien quién es ese “Todo el mundo” invocado.

Pero justamente el método utilitario está profundamente soportado por esta invocación a las grandes mayorías, por lo que ellas eligen para su propia felicidad.

Y Mill, parece agregar que, incluso cuando no hay acuerdo sobre este modo conveniente de proceder, sucede que esta diferencia de opinión posible, de presentarse, obedecería también a lo que las partes en conflicto encontrarían como conveniente para cada una de ellas. Es decir, la conveniencia sería el procedimiento utilizado por propios como por extraños.

Para definir la justicia sin embargo, precisa Mill, debemos hacer un recorrido en primer lugar por algunos conceptos de la época, como deslindar el

⁴⁰ Lo mismo ocurre con la libertad: “la libertad, así pues, sería valiosa como medio no como fin” (Berlin, EN Mill, 2007: 18)

concepto de justicia del sentimiento de justicia. Así pregunta Mill: ¿la justicia es un sentimiento que se genera a causa de... o tiene una existencia debido a la espontaneidad inexplicable en el ser humano? Para hallar una respuesta a esta pregunta Mill acepta una división clásica en su tiempo:

Los éticos dividen los deberes morales en dos clases, comprendidos bajo las desafortunadas denominaciones de deberes de obligación perfecta e imperfecta... los deberes de obligación perfecta son aquellos deberes en virtud de los cuales se genera un derecho correlativo en alguna persona o personas. Los deberes de obligación imperfecta son aquellas obligaciones morales que no originan tal derecho. (Mill, 2007: 111)

4.2.2. Moral y justicia.

Para Mill la moralidad no se debería reducir a la justicia. Pues considera, a partir de la distinción hecha por los éticos, entre deberes de obligación perfecta e imperfecta, que en el caso de los deberes de obligación perfecta se trata de un deber que en realidad es correlativo al derecho que tiene el otro, derecho a que cumpla con mi deber respecto de él. A esto propiamente llama Mill justicia. Pero existen deberes que más bien tienen la obligación de la propia conciencia moral, y no implican la exigencia por parte del otro por ser derecho suyo el cumplimiento de nuestro deber así por ejemplo, es un derecho del otro el que cumpla con mi deber de devolver la cantidad de dinero que me hubiese prestado, pero no tiene derecho a exigirme ser generoso o caritativo con él:

La justicia implica que no sea sólo correcto hacer algo, e incorrecto no hacerlo, sino que tal acción nos pueda ser exigida por alguna persona individual por tratarse de un derecho moral suyo. Nadie tiene derecho moral a nuestra generosidad o beneficencia ya que no estamos obligados a practicar tales virtudes con relación a ningún individuo determinado. (Mill, 1984: 112)

En este sentido, Mill quiere distinguir no solamente moral de justicia, sino el principio del utilitarismo de aquellos que colocarían la generosidad como un principio moral, fundamento de los actos justos. Si el utilitarista busca la maximización del beneficio de la mayoría lo hace en la medida en que su concepto de justicia no depende de ningún otro principio que éste, además que subordina todo otro principio a la condición de medios para el logro de tal principio, y si lo justo viene a ser lo conveniente para la concreción del principio utilitario mencionado, esta justicia buscada supondrá en primer lugar la

maximización de su propio beneficio. Así, Mill no puede estar de acuerdo en la subordinación de la propia felicidad por un bien mayor, aunque este sea el de la mayoría. Tal beneficio de la mayoría debe incluir la propia felicidad en primer lugar. Así, no está obligado a ser generoso, menos aún si tal acto de generosidad perjudica el logro de su propia felicidad. En realidad, piensa Mill, el acto generoso cae dentro del ámbito de la moral, que a estas alturas es meramente subjetiva, pues la moral utilitaria sería objetiva, y así, estaría en el libre arbitrio de cada quien, y sin obligación alguna por tratarse de un derecho moral ninguno, el practicar la generosidad con sus semejantes.

Podríamos agregar y decir, que en general, todo punto de vista moral cae de lleno en el terreno de la moral subjetiva, y privada si se quiere, mientras que la moral utilitaria, sería objetiva y pública. La moral utilitaria es así un asunto, que más de moral tiene que ver con la justicia y es susceptible por tanto de evaluación pública, no así el punto de vista moral, subjetivo, que suele acudir a principios y valores que no exigen deberes de uno por tratarse de derechos de otro, como sí ocurre con la moral utilitaria.

4.2.3. La justicia y su fundamento: la sensación de justicia.

Lo anterior vale para el concepto de justicia, y de su especificidad respecto de la moral. No obstante ello, la justicia aún tiene que distinguirse del sentimiento de justicia, de la sensación, que como veremos viene a ser la sanción o justificación del concepto alcanzado.

En primer lugar, el sentimiento de la justicia es más primigenio que la consideración moral de la conveniencia. Así el sentimiento de justicia, procede de la naturaleza humana; quizás Mill quiere referirse a un plano instintivo en este sentido, es decir a algo previo a la evaluación racional humana que descubre la moralidad y la justicia en la conveniencia. De este modo es que llega a describir el sentimiento de justicia como constituido por “el deseo de castigar a la persona que ha hecho daño y el conocimiento o creencia de que existe algún individuo, o algunos individuos, a quienes se les ha causado daño” (Mill, 1984: 113)

En este sentido, el sentimiento de justicia aparece a la conciencia como una reacción natural de indignación que provoca sentimientos colaterales e igualmente profundos y conexos con el de justicia como el de venganza. Es más, el deseo de venganza parece estar en la médula del sentimiento de justicia. Así el castigo no sería sino una expresión natural de este sentimiento: “el deseo de castigo... se genera espontáneamente a partir de dos sentimientos, ambos naturales en el más alto grado, y que son o bien se asemejan a, los instintos: el impulso de autodefensa y el sentimiento de simpatía” (Mill, 1984: 113)

Es como si Mill nos dijera que todos los hombres estamos como cosidos por dos hilos delicados que constituyen la fibra íntima de nuestras emociones básicas. Aquel que tiene que ver con el instinto de auto conservación, tan básico que es rastreable en cualquier animal, y es que el hombre mismo es una especie animal, y en esta su naturaleza deberíamos poder hallar los sentimientos básicos que constituyen el sentimiento de justicia. Y el otro filamento que ya no es reactivo, sino más bien, activo, es decir, el sentimiento de unidad, de simpatía con los demás que nos vuelve los seres sociales que somos.

En este sentido Mill asume una concepción del hombre que supone las siguientes características naturales:

Los seres humanos sólo difieren de los animales en dos cuestiones: en ser capaces de simpatizar... con todos los humanos... (y) en poseer una inteligencia más desarrollada que amplía el ámbito del conjunto de sus sentimientos... A causa de su superior inteligencia... un ser humano es capaz de captar una comunidad de intereses entre sí y la sociedad humana de la que forma parte, de tal modo que cualquier conducta que amenace la seguridad de la sociedad en general es una amenaza para sí mismo y pone en marcha su instinto (si es que se trata de un instinto) de autodefensa (Mill, 1984: 114)

De este modo pone Mill en coordinación esos dos instintos y con base en esta espontaneidad de la naturaleza humana es como racionaliza el sentimiento de justicia:

El sentimiento de justicia en lo que se refiere a aquel de sus elementos que consiste en el deseo de castigar es... el sentimiento natural de resarcimiento o venganza, que el intelecto y la simpatía hace extensible a todos los perjuicios, es decir, a todos los daños que se nos causan a nosotros, a través de, o en unión de, la sociedad en su conjunto. (Mill, 1984: 114-5)

Y que este sentimiento de justicia no tiene nada de moral, pero se halla a la base del juicio moral lo expresa Mill del siguiente modo:

Este sentimiento en sí mismo no tiene nada de moral en él, lo que es moral es su exclusiva subordinación a las simpatías sociales... cuando este sentimiento se moraliza mediante la incorporación de un sentimiento social, solo actúa en el sentido que viene determinado por el bien general, de tal modo que las personas justas rechazan los daños causados a la sociedad, aun cuando ella no resulten en modo alguno lesionadas, y no rechazan un daño que se les cause a ellas personalmente, por penoso que sea, a menos que sea de un tipo cuya represión interese tanto a la sociedad como a ellas particularmente (Mill, 1984: 115)

De este modo se puede decir entonces, que a la base del concepto de justicia se halla el sentimiento de justicia. Esto que nos vincula de modo natural a todos los hombres, y que nos impele a actuar en un sentido y otro, dependiendo si somos atacados o si vemos como ventajosas la vida comunitaria para el logro de nuestros fines vitales. La racionalización del sentimiento de justicia en el concepto de justicia aún no es su moralización. Pues la moralización del mismo puede obedecer a principios estratégicos, casi como inventos racionales que tienen los mismos fines naturales instintivos. Sin embargo, piensa Mill, la moralidad sobre la que se asentarían todos sería la moralidad utilitaria. Así, como dijimos más arriba, nadie está obligado a ser generoso, la generosidad no es un tema de justicia, pero puede ser conveniente si consideramos la finalidad utilitaria última de este principio moral, que además, puede provenir de la moral social.

Recapitulando lo expuesto, la idea de justicia supone dos cosas - una regla de conducta y un sentimiento que sanciona la regla. La primera puede suponerse que es común a toda la humanidad y encaminada al bien de la misma. Lo segundo (el sentimiento) se refiere al deseo de que los que infringen la regla sufran castigo (Mill, 1984: 116)

A partir de esto, Mill considera lo que debe y lo que no debe la sociedad en su conjunto respecto del individuo:

Así pues, se dice que una persona tiene derecho a aquello que pueda ganar en competencia profesional justa, dado que la sociedad no debería permitir que nadie le impidiese ganar de ese modo tanto como pueda. Sin embargo, tal persona no tiene derecho a trescientas libras al año, aunque pueda ocurrir que las gane, ya que la sociedad no tiene por qué garantizar que gane dicha suma. Por el contrario, si posee acciones por valor de diez mil libras al año, al tres por ciento, tiene derecho a obtener

trescientas libras al año, ya que la sociedad ha adquirido la obligación de suministrarle unos ingresos de esa cuantía.

Tal como yo lo entiendo, pues, tener derecho es tener algo cuya posesión ha de ser defendida por la sociedad. (Mill, 1984: 117-118)

Entonces, si de por medio hay un pacto que le permite recibir ese dinero al año, por ese pacto, y considerando el respeto a la propiedad que libremente entra en juego en ese pacto, tal sujeto tiene derecho a que se respete el pacto, y por respetarse el pacto, que al final beneficiaría a cualquier miembro de esa sociedad, la sociedad debe garantizar que esta persona reciba lo indicado por el pacto, la sociedad debe salvaguardar el cumplimiento del pacto, que es de interés de todos, al hacerlo salvaguarda la propiedad de la persona, y su libre ejercicio en el que cada quien con sus propiedades entra en juego competitivo con los otros. El acuerdo social sobre las reglas, no debe expresar sino el interés colectivo y de cada miembro de esa colectividad por un beneficio tanto propio como colectivo precisamente. Y es de interés colectivo también proteger ese pacto, pues es lo que garantiza el beneficio esperado por todos los que en ese pacto ven reflejado sus propios intereses.

El derecho entonces, viene sancionado finalmente por el acuerdo, que no es sino la regla a la que ha llegado el colectivo haciendo caso a su principio moral que busca el beneficio propio y del colectivo, que a su vez deviene de un sentimiento de justicia propio de cada quien y que vincula naturalmente a todos los individuos de ese colectivo, en la medida en que la fuente de este sentimiento es tan natural y propia de la especie humana como le es propio el razonar o hablar. En esta vinculación es donde nace también el sentimiento de simpatía que justifica la moralidad de la idea de justicia que brota de este sentimiento. Es como si Mill dijera, le pasa a todos, porque es propio de la especie humana, así, no se trata de una idea de justicia de alguna teoría cualquiera, sino que su fundamento es la naturaleza humana, de modo que la idea de justicia alcanza los niveles de universalidad y necesidad propios de la ciencia. Se trataría de la regla de justicia que objetivamente responde a la naturaleza humana.

De modo parecido se argumenta cuando se tiene que decidir entre compensar las desigualdades sociales que hace que no puedan competir todos en el ámbito social en igualdad de condiciones, o el de recompensar a aquellos

que son más competentes y dan más a la sociedad, precisamente y en virtud a las desigualdades, que pueden ser hasta naturales, como las físicas, o las económicas que favorecen a unos tener mejor educación que otros. Mill sostiene que se trata de dos principios contrapuestos, pero que el problema se resuelve si se mira la disyuntiva desde la perspectiva de la utilidad social: “Sólo la utilidad social puede decidir la preferencia” (Mill, 1984: 124) De modo que en principio ninguna de las opciones es válida por sí misma, sino que cualquiera de las dos se subordinaría al principio de la moral utilitaria, y entonces resultaría que a veces conviene la primera opción y a veces la segunda, dependiendo de los casos en que con la decisión tomada se genere mayor beneficio a la mayoría.

4.2.4. Justicia y bienestar.

A partir de lo anterior podemos decir que queda meridianamente claro que Mill pone por encima de consideraciones abstractas universales, los criterios particulares, y no por ello, menos comunes que se derivan del principio utilitario. En ese sentido, el bienestarismo no es un fin en sí mismo, sino que como todos los principios morales anteriores se subordina a un fin mayor, mayor porque contiene la suma de intereses individuales. Así:

Considero... a la justicia que está fundada en la utilidad como la parte más importante, e incomparablemente más sagrada y vinculante, de toda la moralidad. La justicia es el nombre de ciertas clases de reglas morales que se refieren a las condiciones esenciales del bienestar humano de forma más directa y son, por consiguiente, más absolutamente obligatorias que ningún otro tipo de reglas que orienten nuestra vida (Mill, 1984: 126)

En este sentido, la moralidad no se deriva de cualesquiera principios, sino de aquel, que a pesar por ejemplo de no ser legal, es justo por su adecuación a la moral utilitaria. Es la utilidad social la que permite dirimir sobre la pertinencia del principio secundario a lo que es el caso concreto en el que se reflexiona sobre cómo se debería proceder:

La justicia es el nombre de determinados requisitos morales que, considerados colectivamente, tienen un valor más alto en la escala de la utilidad social y son, por consiguiente, de una obligatoriedad

más perentoria que ningunos otros, aun cuando se den casos particulares en los que algún otro deber social es tan importante como para estar por encima de cualquiera de las máximas generales de la justicia (Mill, 1984: 132)

Siempre y en todo caso, es la utilidad social el criterio que decidirá sobre la obligatoriedad y primordialidad del principio de máxima moral en cuestión.

4.2.5. Justicia y “solidaridad” utilitaria.

La justicia sigue siendo el nombre adecuado para determinadas utilidades sociales que son mucho más importantes y, por consiguiente, más absolutas e imperiosas que ningunas otras, en cuanto clase (aunque no más que otras puedan serlo en casos particulares) y que, por tanto, deben ser, como de hecho lo son naturalmente, protegidas por un sentimiento no sólo de diferente grado, sino de diferente calidad, que lo distingue del sentimiento más tibio que acompaña a la simple idea de promover el placer o la conveniencia humanos, tanto a causa de la fuerza más concreta de sus mandatos como por el carácter más severo de sus sanciones (Mill, 1984: 133)

Es decir, la cantidad de placer es sometida por la calidad que la mayor cantidad de personas identifiquen como el que brinde el mayor placer, bienestar, justicia, y otros valores que la mayoría identifique como buenos, para la mayor cantidad de personas. En esta ecuación, sin embargo, cuenta mucho, cuántas personas se inscriban en un esfuerzo común de hacer sacrificios, libres, por un bien mayor, en el que ellos mismos se vean reconocidos.

Lo que coadyuva al sacrificio desinteresado de la persona por el bien de la mayoría, o la mayor cantidad de felicidad posible, es el conjunto de condiciones sociales, las que precisamente, por hallarnos en una sociedad imperfecta, impulsan a esta acción “solidaria”. De modo que en una sociedad de organización perfecta, tales sacrificios son innecesarios, y los hombres se supone que se guiaran para la acción de acuerdo al principio del mayor bien posible, pero no serán necesarios tales sacrificios: “Aunque sólo en un estado muy imperfecto del organización social uno puede servir mejor a la felicidad de los demás mediante el sacrificio total de la suya propia” (Mill, 1984: 60) En ese sentido, en un estado muy perfecto de organización social los hombres serían

tan libres como cuando en el imperfecto voluntariamente son capaces de hacer tales sacrificios.

Es más se podría decir, que lo que impulsa o quizás condiciona la construcción de tal sociedad de organización perfecta es el mantenimientos de esa libre voluntad de sacrificarse por los otros, algo que es bien visto por Mill - "... la disposición a realizar tal sacrificio es la mayor virtud que puede encontrarse en un hombre" (Mill, 1984: 61) - pero que no le lleva a Mill a asegurar que esta disposición "solidaria" sea algo propio, cualidad intrínseca de los seres humanos. Eso sería como afirmar que debemos ser solidarios porque somos así. Mill, prefiere decir, nosotros no somos así, pero podemos ser así. Y es mejor, para el logro de los mejores fines sociales, que se respete esta condición humana, la de la libre decisión de ser solidarios.

Pero esta libre decisión haría no solo una mejor sociedad, sino que configuraría un tipo de hombre, un tipo de virtud humana que distinguiría a este ser de los otros, por la sociedad que puede formar. Esa actitud tiene que ver fundamentalmente con su conciencia.

Porque nada más que la conciencia puede hacer que una persona se eleve por encima de los avatares de la existencia, convencida que por adversos que sean el hado y la fortuna carece de poder para dominarla; sentimiento, que, una vez experimentado, libera al hombre del exceso de ansiedad acerca de los males de la vida. (Mill, 1984: 61)

Entonces, en la situación de una sociedad de muy imperfecta organización, brota en el hombre la conciencia, la herramienta que le permite darse cuenta que lo mejor es la renuncia a la propia felicidad, renuncia que en el fondo alimenta la renuncia más importante, la renuncia a las preocupaciones por las cosas del mundo, pues, con esa preocupación y ansiedad no cambiará nada. Al darse cuenta que sus angustias son inútiles que no puede controlar la vida y hacer que ella sea como uno quisiera, nacerá en el hombre el sentimiento de simpatía por los otros, y el sentimiento de dar de sí, sin que esto suponga que deba dar de sí, es sólo un dar de sí condicionado por la aparición del sentimiento de no poder controlar la vida⁴¹. En el fondo el hombre sería entonces egoísta,

⁴¹ Nos parece esto muy diferente del espíritu que animaría Mill, más de una década antes de redactar el *Utilitarismo*, cuando en los *Principios de Economía Política* nos diga, abogando por un régimen de cooperativas como lo recuerda Guisán (2002): "que elimine para siempre la división de la raza humana

pero su egoísmo se estrella contra la conciencia de su imposibilidad de hacer otro mundo de este mundo.

4.2.6. La ley como la armonía de los intereses sociales e individuales (El poder de la opinión pública y de la educación)

Bajo este presupuesto Mill sostiene la teoría de la armonía social reflejada en las leyes, un ideal por lo menos complejo para una sociedad fragmentada por los diversos intereses individuales, y donde el bien común no aparece como principio, sino como condición mediata para un bien mayor.

“que las leyes y organizaciones sociales armonicen en lo posible la felicidad o (como en términos prácticos podría denominarse) los intereses de cada individuo con los intereses del conjunto.” (Mill, 1984: 62) En relación con esto, Hare sostuvo la sustitución de la búsqueda utilitarista de la felicidad por la satisfacción de los intereses del individuo, “a fin de eliminar una noción ambigua que se prestaba a ser definida desde “fuera” por otra más concreta, a determinar por los propios individuos” (Mill, 1984: 62)⁴²

Mill parece consciente del problema y la dificultad que entraña esta dicotomía. Los intereses del colectivo pueden colisionar con los intereses, y por qué no con los derechos individuales, pero eso es precisamente lo que Mill sostiene que se debe evitar considerando esa “armonización”. Una palabra por

en dos clases hereditarias: patrones y obreros”. O que abogue, “por la asociación de los mismos trabajadores... que en condiciones de igualdad posean colectivamente el capital y trabajen bajo la dirección de personas que ellos mismos nombren y destituyan” (Citado por Guisán, 2002: 163) Más que un sentimiento de impotencia ante la realidad, parece que Mill está pensando en la libertad como motor de independencia, más que incluso en la libertad en sentido positivo como libertad para hacer o iniciar algo, está pensando en la libertad en sentido negativo, en la liberación de las condiciones que limitan a los hombres precisamente en el derecho a ejercer su libertad. El no poder ser dueños de su trabajo, tema tan caro al socialismo, se puede contrarrestar - esa era su idea - por la formación de asociaciones de trabajadores o cooperativas de trabajadores, que cual gremios recuperaran el control de su trabajo y por tanto de sus ingresos, frente al poder del capital. La ruta emprendida en el *Utilitarismo*, tiene otro derrotero. Mill en el *Utilitarismo* está buscando el sentimiento vinculante, un sentimiento que será el hilo común con el que se pueda luego construir esa simpatía social que llevaría finalmente, por obra de una educación del hombre, hacia la armonización de los intereses individuales con el criterio de la maximización de la utilidad, que sería el criterio finalmente que unificaría a la sociedad en su conjunto. En el razonamiento de los *Principios* parece más bien concordar antes que con un sentimiento colectivo, con un enemigo común, el capital y su influencia negativa en el destino de los trabajadores; un nítido color socialista en todo caso, en los *Principios*, mientras que el *Utilitarismo* parece buscar, sin éxito, una concordancia con lo expuesto en *Sobre la libertad*.

⁴² Nota 21

lo menos retórica para un problema crítico del utilitarismo, pues si deja abierto el otro extremo de la dualidad, la del individuo, si prioriza los intereses del individuo, es claro que podría desnudarse el atomismo social del que es deudor el modelo utilitarista, un modelo que tiende a la atomización de la sociedad, y al quiebre de su cohesión, precisamente por salvar la autonomía individual. Mill no aclara cómo se debería dar semejante “armonización”.

Acaso se pueda pensar que tal “armonización” vendría de un proceso natural de la sociedad en su conjunto, la cual, en su desenvolvimiento ocasionaría el encuentro de los múltiples intereses en uno: “Que la educación y la opinión pública, que tienen un poder tan grande en la formación humana, utilicen de tal modo ese poder que establezcan en la mente de todo individuo una asociación indisoluble entre su propia felicidad y el bien del conjunto”

Pero igualmente, tanto la educación como la opinión pública no son cosas o máquinas que producen criterios para dicha armonía desde la nada. Se trata de personas concretas que en la medida que son individuos obedecen a sus intereses privados, y que si dejamos la creación de esa armonía a su arte sería como dejar que unos “iluminados” decidan por lo mejor para todos, no quedando claro qué los ha hecho sujetos de tal poder. Tal vez el acuerdo de tomarlos como referentes por parte de la mayoría funcionaría como un tácito consenso, sin embargo, igualmente para que tal consenso funcione en los términos en que se respete nuestras libertades debería quedar claro que tuvimos entre qué elegir a la hora de aceptar un modelo educativo o un referente de la opinión pública.

4.2.7. Autoafirmación social del criterio armonizador.

La opción de Mill parece sintonizar con un dejar a la autoformación social la conformación del criterio que encuentre tal armonía de intereses. Y en ello estaría en desacuerdo con un pensador liberal de corte más bien autoritario como Thomas Hobbes. Pues como se sabe, Hobbes concibe al Estado, entre otras cosas, como aquel poder que obliga desde fuera al cumplimiento del deber, y al respeto de los pactos.

Mill sostiene que el principio o Máxima que sostiene la ficción del contrato en Hobbes es el siguiente: “volenti non fit iniuria ... no es injusto lo que se hace

con el consentimiento de la persona que se supone va a sufrir daño con ello” (Mill, 1984: 122) Pero como señalará más adelante Mill, “esta máxima no posee mayor autoridad que las otras a las que pretende suplir” (Mill, 1984: 122)

No sería injusto, pues la persona ha dado su consentimiento al castigo en virtud del beneficio que resulta de su acatamiento al pacto, pero aquello que le guía moralmente no deja de ser precisamente un interés particular, su propio beneficio. Nadie acepta un pacto dañino para con él mismo. Pero si este proceder es el de todos los miembros del colectivo, el supuesto individualismo de la máxima no sería tal toda vez que lo que todos buscan a parte de su beneficio es el de la mayoría. Mill, quiere decir, que más importante que aquel acuerdo individual que parece darle legitimidad al pacto que justifica el castigo en Hobbes, es el principio aceptado por todos, es decir, la utilidad social del principio, que finalmente hace que el pacto sea respetado por todos, ya que todos consideran que sería lo mejor para cada uno. Desapareciendo con ella la idea que venga otro, el Estado con todo su poder, a ocasionar el cumplimiento bajo amenaza.

CAPITULO V

LA CONTRADICCIÓN ENTRE EL LIBERALISMO Y EL UTILITARISMO DE J. S. MILL.

5.1. Utilitarismo insuficientemente liberal

En los siguientes párrafos expondremos las razones que a nuestro juicio llevan a considerar el utilitarismo de Mill inconsistente con su liberalismo. La lectura que hicimos de sus propuesta nos llevan a entender en principio que ha sido fundamental desnudar de contenidos morales a los conceptos de justicia, libertad y bien, y en general, que tanto en el caso del liberalismo como en el del utilitarismo, Mill, buscando una fórmula que en tanto medio sirva para el logro de los fines propuestos por el Arte, al modo como ocurre con la ciencia, nos hallamos fundamentalmente ante la necesidad de desligar estos conceptos de cargas morales, recurrentes en visiones tradicionales y que para Mill suponían fundamentalmente una limitación para el logro de las aspiraciones humanas.

En esta primera parte consideraremos que las propuestas del utilitarismo de Mill colisionan con las propuestas de su liberalismo generando en nuestros términos un utilitarismo insuficientemente liberal.

1. Precisamente la propuesta utilitaria de Mill requería que el concepto de Bien, se desconectara por completo de supuestos morales, de modo que incluso acude a una variante, “lo correcto”, para su reemplazo. Así, ocurrirá también con el concepto de Justicia. Sólo un desmantelamiento moral de estos conceptos hace posible plantearse el recurso del razonamiento utilitario de maximizar el bienestar para la mayor cantidad de individuos posible. Asumiendo, sin problema moral alguno, sino desde las categorías de utilidad social, e incluso simpatía o solidaridad utilitaria, el costo social, que tendría que ser reducido, lo más reducido posible. Pero una moral social planteada en estos términos colisiona directamente con la idea propuesta por su liberalismo que desde la condición de hacer más plausible y realizable la libertad, cada individuo tendría que no sólo optar por un punto de vista moral, aquel que de acuerdo a su soberanía individual sobre sus gustos, preferencias y hasta intereses, fuera el que orientara su propio proyecto de vida, sino que además tenía que estar informado, de acuerdo a la condición de pluralidad, de todos sino de la mayoría de puntos de vista morales, de modo que así fuera más libre de escoger que si tuviera pocos o sólo uno, como sanciona la regla moral utilitaria, en la idea que la moral utilitaria no es sólo un método para evaluar la moralidad de los actos individuales y colectivos, sino que además es en efecto un punto de vista moral, que poseedor de un principio jerarquizará todo otro valor, virtud o incluso punto de vista moral.
2. En segundo lugar, y en relación con lo primero, el utilitarismo encontrará por la utilidad social que hay una jerarquía de derechos morales, una jerarquía de valores, y en general, que los criterios morales tendrán un valor de acuerdo a las circunstancias, de modo que sea la utilidad social lo que lleve a juzgar sobre su conveniencia o no para los casos específicos en que fueran invocados. Esta idea colisiona con la soberanía individual de elegir el criterio moral, para, por ejemplo vivir una vida, bajo uno modo que pueda resultar escandaloso o inconveniente incluso para la mayoría, porque puede hasta resultar un modo de ser inútil y despreciable, pero Mill considera que, en tanto libre es soberano, para que en su fuero privado, y sin ir contra la libertad de

sus semejantes, eligiese vivir la vida que deseara, aun cuando pareciera para el vulgo loca o perversa.

3. Cuando la sociedad es imperfecta, que es siempre, considera Mill que los hombres se ven compelidos a hacer sacrificios, pero que apelando a su simpatía social, asumen el sacrificio, pensando precisamente en el bienestar de la humanidad, de la sociedad en su conjunto. El sentimiento de justicia, y la solidaridad que brota del sentimiento de unidad y simpatía volcarían al hombre a hacer este sacrificio. Pero esto contradice aquella posición liberal según la cual no se podía elegir no ser libre. El individuo liberal de Mill tiene poco de solidario y más bien podría justificarse de él cierto egoísmo que de dar a otros sentiría que reduce sus capacidades competitivas frente a sus semejantes, en un mundo, que como en el mercado, exige de él hacer precisamente economías.

4. El año 2001 fue aprobada por el senado norteamericana y promulgada por el presidente George W. Bush, la denominada Ley Patriota (USA Patriot Act), después de los atentados del 11 de septiembre de ese mismo año. Ratificada el 2005, esta ley, entre otras cosa que endurecían las penas contra el terrorismo, otorgaba poderes a la Agencia de Seguridad nacional (NSA) para recolectar datos telefónicos. Se tomó esta medida por razones de seguridad, pues, como hoy aún, se temía de atentados terroristas en el territorio norteamericano. Esta norma permitía el espionaje telefónico masivo, sin necesidad de autorización judicial. Además legalizó la tortura y suspendió el habeas corpus. Se supo el año 2013 que la NSA tuvo acceso a contenido de millones de usuarios de google y de las redes sociales como Facebook, con lo que pudieron acceder a millones de correos electrónicos, archivos compartidos, conversaciones en línea, videos, fotos, mensajes y blogs, y pudieron espiar llamadas telefónicas⁴³. Esta ley al igual que la Ley de Autorización de la Defensa Nacional (NDAA), promulgada por Obama, y que permitía por ejemplo la detención indefinida sin juicio a quien fuera

⁴³MacAskill, E. & Ackerman, S. NSA collecting phone records of millions of Verizon customers daily *The Guardian* Thursday 6 June, 2013. Recuperado de:
<https://www.theguardian.com/world/2013/jun/06/nsa-phone-records-verizon-court-order>

considerado sospecho de atentar o pretender atentar contra Estados Unidos, por ejemplo cualquiera que haya cometido un acto de beligerancia contra éste país, siendo o no siendo norteamericano - y la beligerancia puede incluir a cualquiera que simplemente haya expresado su desacuerdo con las políticas emprendidas por el gobierno- estas leyes entonces, de acuerdo a Mill serían consideradas de utilidad social, precisamente en virtud de la guerra desatada contra el terrorismo desde el 2001. Como es obvio, Mill desde su posición liberal no podría aceptar que nadie, mucho menos el Estado fuera contra la libertad individual. Hoy los derechos civiles y ciudadanos amparados por la constitución buscan precisamente que quede intacto ese derecho a la libertad individual. El derecho al secreto de las comunicaciones es un derecho fundamental reconocido por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (DÍAZ, 2006)⁴⁴ De modo que en ambos casos en que por razones de seguridad nacional se valora positivamente la utilidad social de ambas leyes, y Mill desde su posición utilitaria podría estar de acuerdo, sin embargo, colisiona abiertamente contra el contenido fundamental de la libertad individual tal como la había comprendido en *On liberty*.

5. Cuál sería la utilidad social de defender el derecho de las minorías. Si bien es cierto Mill entiende que aunque uno esté en desacuerdo con la opinión de la mayoría, en una sociedad liberal su opinión es tan valiosa como la de esa mayoría. Sólo la discusión podría llevarnos a descubrir la parcial verdad que ambas posiciones presentan. Desde la moral utilitaria por lo menos es cuestionable la defensa de los derechos de las minorías, toda vez que bajo esta perspectiva estamos en condiciones de valorar aquello que maximiza la felicidad de la mayoría, no de la minoría. Siendo que, quizás en un orden de cosas imperfecto, tenga la minoría que sacrificar su derecho en aras de aquella maximización. Nuevamente observamos que el proyecto utilitario, colisiona con lo ganado en el terreno de las libertades.

⁴⁴ Díaz Revorio, F. (2006). El derecho fundamental al secreto de las comunicaciones. *Derecho PUCP*, 0(59), 159-175. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechopucp/article/view/3040/2887>

6. En un artículo reciente Daniel Innenarity se pregunta si tras la victoria de Trump en Estados Unidos ha llegado el fin del multiculturalismo⁴⁵. Una lectura que se puede hacer precisamente es que estamos experimentado un giro: desde las reivindicaciones identitarias hacia, otra vez, las luchas por resolver la cuestión social. Innenarity tiene otra visión del asunto, pero claramente en este triunfo también podríamos encontrar una colisión de las posiciones liberal y utilitaria de Mill: las reivindicaciones identitarias asociadas a la filosofía multicultural se afirman en el suelo de la libertad de los individuos a asociarse con otros libremente y escoger vivir con ellos de acuerdo a los compromisos que adquieran, siempre que esto no suponga ir contra la libertad de sus semejantes, ni de ellos mismos. Tales grupos o comunidades, y especialmente las comunidades nativas existen, o luchan por su reconocimiento en el presente, y esto en el marco del ejercicio de su libertad; sin embargo, el grupo mayoritario que involucra también a quienes pertenecen a las comunidades encuentra en la pobreza y sus limitaciones económicas para hacerse una vida las verdaderas trabas para ser libres, más que en su reconocimiento identitario y cultural. Es más, como expresamos en un texto escrito el 2014⁴⁶, hay un riesgo en el caso de algunas comunidades de quedar despobladas pues las nuevas generaciones ya no se sienten arraigadas a sus comunidades por influencia, entre otros factores, de la globalización. En ese sentido, cuál sería la utilidad social de la reivindicación de los derechos de las comunidades y de los pueblos indígenas, cuando la relevante cuestión social no se ha resuelto. Las elecciones en Estados Unidos podrían ser una señal al respecto.

7. Según el informe Pre-electoral Administración 2011-2016, publicado el 11 de enero de 2016 en el diario El Peruano⁴⁷, el índice de pobreza estaba para el 2014 en 22.7%, mientras que la pobreza extrema en 4.3%. De acuerdo al criterio de la utilidad social de Mill una pregunta válida sería esta: ¿acaso no

⁴⁵ Innenarity, D. (2017) ¿El final del multiculturalismo? *El País*. 16 febrero. Recuperado de: http://elpais.com/elpais/2017/02/03/opinion/1486141680_059970.html

⁴⁶ Gamarra, P. (2014) *Posibilidades y limitaciones de la participación política indígena en Puno*. Lima, Kas. lesc.

⁴⁷ PCM –MEF. Informe preelectoral Administración 2011-2016. *El Peruano*. 11 enero, 2016. Recuperado de: https://www.mef.gob.pe/contenidos/pol_econ/documentos/Informe_PreElectoral_2011_2016.pdf

es más útil socialmente hablando buscar reducir la pobreza antes que la pobreza extrema, dada la cantidad de personas a quienes se lograría beneficiar? Considerando la moral utilitaria de Mill la respuesta sería afirmativa, sin embargo, de acuerdo a su doctrina liberal, esta decisión vulneraría el derecho de los más pobres, quienes siendo individuos al igual que los pobres esperan que el estado genere condiciones para que todos y cada uno pueda ejercer su libertad, y la extrema pobreza evidentemente es una limitante de la libertad.

8. Otro escenario en el que vemos el conflicto entre el liberalismo de Mill y su utilitarismo es el de explotación de los recursos naturales, especialmente la explotación minera - que es la más contaminante en nuestro medio. El beneficio económico producto de la explotación minera es innegable, pero el pasivo ecológico es un asunto que sobre todo afectaría a las generaciones futuras. Y en general, los procesos productivos han afectado y afectan al medio ambiente, pero la economía mundial se asienta sobre los mismos, creando posibilidades para un mejor desarrollo y más ecológico en el futuro. El utilitarismo entendería que buscando un menor impacto negativo en el medio ambiente las inversiones deberían continuar por la utilidad social que eso reporta para el país, sin embargo, es latente la cuestión de los derechos de los que aún no han nacido, las generaciones futuras. Desde la perspectiva liberal de Mill, el cuidado del medio ambiente es una tarea que debe realizarse considerando las posibilidades que significa para el ejercicio de las libertades: se es más libre en un ambiente menos contaminado. La utilidad social de la explotación de recursos naturales, se puede decir, piensa en la utilidad presente. Pero colisiona abiertamente con una perspectiva liberal que también considera el medio en el que se ejerce la libertad, y las consecuencias que tendría el no cuidar este medio para las generaciones futuras. Aunque no encontramos expresamente en Mill un tratamiento de las libertades de los individuos del futuro, si vemos en él una perspectiva de futuro y una esperanza de progreso, el mismo que no supone hombres menos libres o con más dificultades para ser libres.

9. Paradójicamente, sin embargo, podríamos encontrar la defensa de puntos contrarios en ambas posiciones. Un utilitarista podría argüir que si consideramos el bien de la “humanidad” debemos de cuidar el medio ambiente, no tanto por las generaciones futuras, sino por la humanidad en general. Pero esto podría ser rechazado por un liberal desde la perspectiva de Mill dado que, mientras las reglas lo permitan y no condicione la libertad de sus semejantes, puede dedicarse a la actividad productiva que le parezca, más aún si los resultados económicos de la misma condicionan positivamente la libertad de sus semejantes en la medida en que la inversión económica impacta socialmente en la población al construirse postas médicas, escuelas y mejorarse las vías de acceso, asuntos que no podía resolver el Estado. La inversión privada libre trae más libertad⁴⁸.

10. De la perspectiva utilitaria de Mill se puede desprender la consecuencia de ser responsable socialmente por razones de conveniencia: a un empresario utilitarista le puede convenir por razones de imagen presentar a su empresa como interesada en la cuestión social. Esto podría generar una mejor publicidad, y por tanto más ventas y un mejor posicionamiento en el mercado. Una decisión semejante no solo logra el beneficio económico esperado por la empresa sino también, efectivamente, el impactos social económico en un sector de la población vulnerable. Sin embargo, esto no es coherente en la mentalidad liberal de Mill, pues, la solidaridad con los más pobres, aunque limitada y más aún gestionada desde el Estado, limita las posibilidades de ser libres de los más necesitados. Es cierto que está en la potestad de cada individuo el poder ayudar y ser solidario con los pobres, sería un modo de ejercer su libertad. Pero, el liberalismo de Mill considera que el subsidio es un modo de mantener al necesitado en la condición de desventaja porque le impide ser creativo y luchar como los otros desde las propias condiciones en las que se encuentra. La ayuda social puede convertir al socialmente protegido en una persona dependiente de la misma.

⁴⁸ Esperanza Guisán admite que en este aspecto Mill fue ingenuo a la hora de considerar la bondad o solidaridad innata del hombre, que no se aprovecharía de los demás si pudiera: “Su fallo, o su “ingenuidad”, si así quiere tomarse, consistió en dar por descontado que nadie puede ser feliz haciendo daño a los demás, o aprovechando una situación de privilegio” (Mill, 1984: 33)

11. El principio de la moral utilitaria considera que un acto es correcto si maximiza la felicidad general. Si este principio se convierte en el criterio evaluador de todo otro principio y hasta relativiza los derechos morales de acuerdo a los casos en los que sea conveniente su consideración en virtud del principio utilitario, cómo saber si éste principio es el que nos hará más libres. Una de las condiciones para el logro de la felicidad ejerciendo la libertad era precisamente el falibilismo, condición a su vez, fundamental para el descubrimiento de lo mejor en el escenario de la discusión. Si asumimos un punto de vista moral como criterio de todo otro punto de vista moral nos estrellamos directamente con una de las condiciones propuestas por Mill para ser verdaderamente libres.
12. En la exposición que hicimos sobre la jerarquía de placeres a la hora de considerar el utilitarismo de Mill, observamos que los placeres se subordinan al criterio de la maximización del placer. Entonces ser noble, por ejemplo, conviene si la nobleza es algo que es conveniente a su vez para la mayoría. Esta jerarquía que supone un criterio ordenador y relativiza los valores o principios al mismo es contradictorio con el medio que encontramos en la exposición sobre la libertad en Mill: la pluralidad o diversidad. El liberalismo de Mill no pretende una jerarquía de valores como medio para el ejercicio de la libertad, sino que entiende que en la medida en que el individuo tuviese más diversidad entre qué elegir, y esto situando por ejemplo los valores en un mismo nivel de importancia, el hombre sería precisamente más libre. Así la jerarquía impulsada desde una inteligencia o un “todos” que lleva a sentir lo que conviene en cada caso de acuerdo al utilitarismo, es contradictoria con la diversidad y pluralidad de opciones de valores o principios que hacen más libre al individuo de acuerdo al liberalismo.
13. El utilitarismo por otro lado apela a la autoridad de los competentes, de cierta inteligencia o experiencia de los más ilustrados para escoger precisamente los placeres más idóneos a buscar en la vida y en consonancia con el bien de la mayoría. El liberalismo en cambio, apela a la propia y solitaria individualidad para hacer la discriminación de lo que es valioso o útil,

apelando a sus propios intereses, gustos, deseos y planes de vida, y condicionado externamente sólo por la diversidad de opciones para poder elegir y ser más libres. Ni si quiera el liberalismo aceptaría la idea de que un sector inteligente de la población dirima por uno cuáles son los placeres entre qué escoger. Evidentemente el utilitarismo llega a una situación conflictiva cuando tiene que abordar el problema de si debe o no orientar las decisiones de otro. Mill considera que sí, para ello ha pensado en la educación, pero desde su perspectiva de la educación para la libertad tal posibilidad es inadmisibles, toda vez que ni si quiera los más ilustrados tienen derecho a enseñarles a otros qué decisiones tomar y cómo deben vivir. (Hay no obstante ello, en el liberalismo de Mill una consideración de tutoría para aquellos que no han alcanzado la mayoría de edad, que no se comportan como adultos. Este postulado es contradictorio con sus postulados liberales)

14. En una línea argumentativa semejante con la anterior podemos agregar que mientras la élite competente en el utilitarismo llega a escoger lo mejor y los placeres más idóneos para la población, el liberalismo de Mill aboga por el derecho a equivocarse del individuo. Cómo ser libre si hay un otro que me indica qué escoger y nunca aprendo de mis propios errores. Es cierto que el utilitarismo está considerando el acto, y la escogencia, desde la consecuencia social, mientras que el liberalismo no necesariamente, pues en el fuero privado uno puede vivir de acuerdo a sus más íntimos valores; pero precisamente por ello, cuando consideramos la consecuencia social de ser libres nos encontramos con una regla básica que dice que mis actos no deben ir contra la libertad de mis semejantes, no obstante esto podría ser lo que no aconsejan precisamente los miembros de la élite utilitaria, porque a veces convendría ir contra esta libertad, si las circunstancias lo ameritan en virtud de la consecuencia que no debería ser otra que la maximización de la felicidad general. Esto evidencia la contradicción entre el liberalismo y el utilitarismo de Mill.
15. Por otro lado, el bien que se busca con la doctrina utilitaria es el bien particular porque es un bien universal. En cambio en la doctrina liberal de Mill, el bien universal que sería la libertad de la humanidad se busca en virtud de haber

logrado sobre todo el bien individual, la libertad individual. El utilitarismo de Mill es una moral que apunta al beneficio de la mayoría, mientras que su liberalismo más bien es una defensa de la libertad individual de los gustos, pareceres, intereses y moral de la mayoría precisamente.

16. Otro aspecto contradictorio en Mill es el que en el utilitarismo, como ya dijimos, hay un criterio optimizador del acto que recae en una elite bien formada y que en base a sus experiencias ilustra a los que aún no tienen tan bien formados los sentimientos, las emociones y no tienen todas las experiencias para juzgar mejor de acuerdo al criterio maximizador. El liberalismo de Mill solo considera la tutoría para el caso en que uno se encuentre en una minoría de edad. En todo caso lo mejor para el liberalismo de Mill es que sea el propio individuo quien, maduro por la educación liberal que recibió, sea capaz de él mismo valorar sus propios actos y decida asumiendo de modo individual las consecuencias de estas decisiones.

17. En un estado optimizado por el criterio utilitarista la información tendría que ser un asunto que signifique el bienestar general. Habrían razones para ocultar información como para transparentarla dependiendo de las circunstancias en las que conviniese hacer ello. Para el liberalismo la información, según aconseja Mill debiera ser centralizada por el Estado de modo que pudiese desde ese centro distribuirla y hacerla accesible a todos, y así pueda brindar el total de experiencias humanas que harían más libres las decisiones de los hombres por la pluralidad así gestionada. No se concentraría la información de acuerdo al criterio maximizador, sino, que si tal concentración es coincidente con la propuesta utilitaria es por asegurar la libertad de las personas. Más, por otro lado, dejaría a las personas en absoluta libertad de ocultar información si así fuera necesario para el desarrollo de sus libertades individuales. Eso no sería inmoral sino un recurso necesario para asegurar la propia libertad. Considérese por ejemplo la poca transparencia de información que hay en el ámbito de los negocios y la competencia en el mercado. En ese escenario la información es poder y puede suponer el éxito o la quiebra empresarial, de modo que es un derecho el mantener el secreto de la información. Si hay una coincidencia, otra vez,

con la plausible desconcentración de la información de acuerdo al criterio utilitario en específicos casos, no será por la maximización del bienestar general, sino por el derecho individual a la libertad para mantener en la privacidad información que supone activos fundamentales para ser libre, y ser más libre en un escenario de competencia.

18. En la perspectiva utilitaria los valores como libertad e igualdad, que han sido moralmente desmantelados, se subordinan al criterio maximizador de modo que observando las consecuencias y prefiriendo siempre el beneficio de la mayoría a veces es correcto ir contra la libertad e igualdad de las personas, que no tendrían estos derechos de modo absoluto por ser personas. El criterio liberal en cambio entiende que no puede haber un fortalecimiento y cuidado de la individualidad si no se respeta irrestrictamente su derecho a ser libres y su consideración como seres iguales. Hay que recordar por ejemplo la crítica que hace Mill a la situación de la mujer en su tiempo para entender que por razones, que no son de índole utilitaria sino de la libertad y finalmente, felicidad de las personas, estas deben ser consideradas por todos como iguales. Y no aceptaría Mill que a veces, por razones de índole utilitaria, se deba ir contra la libertad de las personas, eso sería ir contra su finalidad. Cada individuo debe ser suficientemente libre como para elegir el tipo de vida que quiera vivir.

19. Finalmente, y ya de modo general, se puede decir que el utilitarismo de Mill es insuficientemente liberal ahí donde por actuar convenientemente desde el “todos”, la “mayoría” o el bienestar de la “humanidad”, se vulneraría en deseo individual de hacerse una vida de acuerdo a los propios criterios y valores que pueden estar en franca oposición con los pareceres de “todos”, la “mayoría” o no estén pensados para satisfacer el bienestar de la “humanidad”.⁴⁹

⁴⁹ Es interesante por ejemplo, leer en Esperanza Guisán una afirmación que al tratar de ser una defensa de Mill y de la correspondencia entre su liberalismo y utilitarismo llega a decir: “...se practica la solidaridad sin olvidarse de *la tolerancia respecto a todos los que quieran tolerar*, la diversidad en pensamientos, concepciones e ideas” (Mill, 1984: 22) [El subrayado es mío] Y qué ocurre con los individuos que, a juicio de los ilustrados y moralmente más desarrollados hombres de la élite pensada por Mill y encargados de la educación, aparecen como intolerantes por no tener como criterio evaluador

5.2. Liberalismo insuficientemente utilitario

El liberalismo de Mill llega a considerar como principio el que el individuo tiene tal soberanía sobre sí mismo que sólo puede intervenir un poder superior sobre él cuando su ejercicio lleva a dañar a otros o poner en riesgo a otros, cuando limita por ejemplo la libertad de otros, y que en virtud de la igualdad entre ambos, es un derecho que debería ser ejercido de modo semejante. Pero nuestro punto de vista es que esta posición liberal colisiona abiertamente con los postulados, sobre todo con el principio de la moral utilitaria. La maximización de la felicidad o bienestar de la mayoría queda puesta entre paréntesis cuando Mill, como afirma Ten (1980), postula el derecho a la libertad en la tonalidad de un ley natural, de modo que fuera de aquellas circunstancias en que la libertad o vida de otros es amenazada, el ejercicio de la propia libertad es irrestricto, originando situaciones de evidente contradicción con el utilitarismo como a continuación indicamos.

1. Cuando el concepto de libertad queda desvinculado de cualquier contenido moral Mill deja abierta las posibilidades para que el individuo pueda elegir lo que le parezca en relación a sus gustos y preferencias a la hora de decidir sobre su vida. Esto se vería limitado por la consideración utilitaria que considera para una sociedad justa el que se sometan las preferencias al criterio utilitario por el cual se jerarquizarían las mismas en orden a la maximización del bienestar de la mayoría, limitando con ello la libertad individual pues habría que decidir, en tal estado utilitario, si tales preferencias son o no socialmente útiles.
2. Por otro lado, la libertad individual tiene sólo una limitación: no ir contra la libertad de sus semejantes, que es la manera como se les haría evidentemente daño. No hay obligación en ese sentido de subsidiar a los más necesitados, y como ya dijimos eso podría más bien ser contraproducente para con la libertad de estos pues al recibir ayuda se les priva de las

de sus actos el criterio de la utilidad social o la maximización de la felicidad general. Que Guisán hable de *tolerar respecto a todos los que quieran tolerar* resulta muy significativo.

posibilidades que les brinda su condición de ser libres a partir de participar en la competencia usando sus talentos, ingenio y creatividad en sus condiciones económicas limitadas. Mill no cree que exista la excepción de que los pobres sean la mayoría. Bajo la perspectiva utilitaria en cambio si se tratase de una mayoría pobre las políticas a implementar por parte del gobierno justificaría ir contra los intereses individuales, la minoría, en virtud la satisfacción del interés y bienestar de la mayoría. Tales medidas por ejemplo se podría aplicar a partir del tratamiento de los impuestos por ejemplo o básicamente a través de las tarifas preferenciales para el pago de servicios básicos brindados por el Estado otorgadas a la mayoría pobre.

3. La libertad individual, desvinculada de la moral, no sería en ningún caso limitada para expresarse en la elección de gustos o preferencias “exóticas”, en la medida en que estas a lo mucho puedan dañar la imagen pública de quien así elige vivir. En situaciones de organización imperfecta, en que la necesidad es grande y son muy pocos los que tienen privilegios exóticos, un estado utilitario se reservaría el derecho de priorizar su atención a esta mayoría necesitada limitando el acceso a estos bienes exóticos a fin de obtener, por ejemplo, ganancias de ello. Si el estado tiene un déficit de recaudación fiscal y es posible gravar con mayores impuestos a quienes consumen bebidas alcohólicas, p.e., para recaudar más, lo haría dado que en condiciones de necesidad no sólo se aminoraría el consumo de alcohol, sino que incluso se podría generar mayores ingresos al fisco por aplicar una medida así. Pero entonces, uno vería inevitablemente vulnerada su libertad por la intromisión del Estado, más si lo guía un criterio moral optimizador del beneficio como sería el Estado utilitario⁵⁰.

⁵⁰ Esperanza Guisán, tratando de conciliar el liberalismo con el utilitarismo de Mill afirma que “el común de los mortales no podemos gozar cuando somos humillados” y que la opción exótica del sado-masiquismo por ejemplo, y “a causa del sentimiento de *sympatheia*, no podemos concebir como felicidad aquella que se deriva de relaciones tales como las que son típicas del sado-masiquismo” Pero, matiza afirmando que: “si por hipótesis las relaciones sado-masiquistas fueran las que produjeran una sociedad más armónica y una satisfacción más profunda, no veo qué se les podría objetar ‘moralmente’” (Mill, 1984: 31) De modo que es la utilidad social y no la libertad individual, la que finalmente llevaría a la aceptación de prácticas exóticas. Y ello además, dando por supuesto que en su sano juicio nadie o pocos optarían por tales prácticas. El tiempo ha desmentido a Guisán. Hoy las comunidades que practican no sólo el sadomasiquismo, sino el bondage (la práctica de encordamientos y ataduras en el cuerpo con fines estéticos y sexuales), la dominación y el fetichismo, han constituido comunidades fuertes y crecientes a lo largo del mundo. Existen hoteles y cafés donde tales prácticas se realizan con la

La posibilidad de optar por gustos exóticos o caros que deja abierta la moral utilitaria del bienestar, es igualmente cuestionada por Rawls (2000) toda vez que podría no solo no darse el “cultivo de las preferencias” sino que incluso podría imponerse un gusto o preferencia “ofensivo”. La necesidad de satisfacer estos intereses, más aún, en perjuicio de los que menos tienen o que sin perjudicar a nadie supongo mayor gasto para el Estado es algo que Rawls cuestiona como una consecuencia de asumir la doctrina del bienestar utilitario. Es más, considerando la condición que presentaría este estado utilitario de ser neutro para no ir contra ninguna preferencia y ser lo más igualitario posible, dejaría abierta las puertas a preferencias ofensivas como las racistas, lo que es contraproducente con el credo liberal de Mill.

4. La libertad supone también el derecho que tiene cada quien de escoger el tipo de creencia o credo a tener. La libertad no supondría en ningún caso la eliminación de la libertad religiosa por haber dismantelado el concepto libertad de cualquier contenido moral o supuesto religioso. Pero bajo una perspectiva utilitaria la opción religiosa sería algo que podría evaluarse de acuerdo a la utilidad social que reporta. Podrían haber razones para condicionar alguna creencia, aquella que suponga poner en riesgo por ejemplo el bienestar de la mayoría. Podría irse en contra de prácticas religiosas que atenten contra este bienestar como ocurrió en Francia

limitación de no dañar al otro. De modo que el sentido común de un utilitarista de los años 80 tendría que ser reformulado, y vemos además que a pesar de ser una práctica que involucraría a millones a lo largo del mundo, no ha sido el razonamiento utilitario sino el ejercicio de las “libertades sexuales” lo que ha llevado adelante el arraigo de tales prácticas. Entonces el hombre es egoísta y a pesar de la educación que recibe no deja de serlo y la simpatía social es un ideal moderno, un ideal utilitario, o tendríamos que ir contra esas prácticas desde una visión utilitaria que precisamente condiciona la felicidad de los que no han satisfecho otras necesidades básicas como la alimentación. Pero esto supondría ir contra la libertad individual, hoy ejercida contrariamente a lo que el sentido común de Mill y los utilitaristas podrían suponer. Es preciso agregar algo más. Una razón, como señala Guisán, para involucrar lo exótico sin remordimiento moral sería su utilidad social. El camino está trazado desde que recientemente la pornografía online se ha convertido en un negocio rentable (Cf. El comercio, 07 de julio de 2009. Recuperado de: <http://elcomercio.pe/tecnologia/inventos/pornografia-negocio-rentable-tabu-grandes-internet-noticia-310734>.) Ya es algo que genera ingresos y permite a las personas que a ello se dedican vivir sin preocuparse por buscar otra fuente de ingresos, sin mencionar la industria pornográfica que recauda millones de dólares diariamente. Cada vez estamos más en un mundo tolerante a la pornografía, y aunque podría hacerse un cálculo utilitario al respecto, se trata más bien de un ejercicio individual de la libertad, de la libertad desvinculada del criterio moral o de los valores o principios fijos y estables de la moral moderna.

recientemente en que por razones de dignidad e igualdad⁵¹ se prohibió el uso del velo islámico, o que, en nuestro contexto por ejemplo, se cuestione la enseñanza religiosa en las escuelas porque supone un tipo de adoctrinamiento infantil que perjudica a la mayoría infantil⁵². De hecho cuando en Francia se prohibió el 2004 el uso del velo y la ostentación de cualquier símbolo de creencias religiosas se hizo pensando en los menores a quien se pretendía protegerlos de una presión externa en los colegios públicos. Aunque Francia no ha resuelto su problema religioso de fondo ni con mucho con tales medidas, podemos decir que tales medidas se pueden inscribir fácilmente en un discurso utilitario que busca favorecer a las mayorías o que busca la utilidad social de la medida, contraviniendo con ello una libertad fundamental como es la libertad religiosa.

5. La educación para la libertad en Mill conlleva a desarrollar el falibilismo como condición previa y al mismo tiempo el acceso a la más amplia pluralidad de experiencia y puntos de vista sobre toda materia posible. La garantía de que eso funcione estriba en que el Estado concentre la información total y pueda así ponerla al alcance de todo individuo que quiera, libremente, formarse y alcanzar la mayoría de edad. (Sin embargo, Mill no descarta la necesidad de una educación universal para que todos accedan a esta condición que asegurase así su libertad) Con tal información y bajo las condiciones previamente mencionadas se posibilitaría finalmente una condición fundamental para ser libres, que las opiniones diversas se discutan. Sin embargo, desde la posición utilitaria en la que se valora sobre todo el beneficio de la mayoría, el falibilismo, la pluralidad y la misma discusión se condicionarían de acuerdo a la utilidad social del momento y en virtud del bienestar general. Y lo mismo podría decirse de la concentración de la

⁵¹ "Vivir la República con el rostro descubierto es un asunto de dignidad e igualdad", afirmó la ministra francesa de Justicia, Michelle Alliot Marie, al defender la iniciativa" Parlamento francés adopta ley que prohíbe el velo islámico integral. (14 de septiembre de 2010) *El tiempo*. Recuperado de: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-7905413>

⁵² "Luego, la pregunta no es tanto si se debe enseñar religión o no, sino cómo hacerlo. Para mí no hay duda de que toca hacerlo de modo crítico e interdisciplinario. Un estudio crítico de la religión supera la figura del adoctrinamiento" Zegarra, R. (16 de febrero de 2017) Huir de dos errores. *El Comercio*. Recuperado de: http://elcomercio.pe/opinion/colaboradores/huir-dos-errores-raul-zegarra-noticia-1968950?ref=flujo_tags_518267&ft=nota_1&e=titulo

información que podría no ser beneficiosa para la mayoría en determinadas circunstancias. La misma educación universal lleva consigo problemas de quién dictamina los criterios de esta enseñanza, qué enseñar y cómo. Un grupo de ilustrados podría sugerir el utilitarismo de Mill, pero ello estaría en contradicción con la posición liberal de Mill⁵³.

6. Pareciera que hay un ámbito absolutamente privado y que supone derechos individuales como es el casarse y tener hijos. Podríamos decir que para Mill los hombres son libres para ello y privarles de ese derecho supondría ir contra su libertad. Pero matiza esta posición considerando en principio si los padres están en condiciones materiales de poder tener una familia, y en segundo lugar si hay necesidades en una población como para restringir los nacimientos de niños pobres. En el primer caso, si los padres no tienen suficiente sustento material para cuidar niños, el Estado se reservaría legítimamente el derecho de prohibir matrimonios entre personas de bajos recursos, pensando en que traerían irresponsablemente a un niño con desventajas para ejercer su libertad y, en el segundo caso, la situación sería aún más clara para la prohibición si no se trata de un Estado económicamente poderoso. Esa sería la condición para que el Estado intervenga en un dominio que parecía exclusivo del individuo y su libertad. Se podría decir que el

⁵³ Precisamente en la perspectiva de defender el derecho de esa élite y a riesgo de no dejar a su libre arbitrio al individuo nos dice Esperanza Guisán: “a diferencia del ‘dejar ser libres’ a los demás el utilitarista es un hombre comprometido que sabe que si se ‘deja’ a la gente a su suerte es posible que nunca alcance la libertad/felicidad. El utilitarista comprometido sabe que no es suficiente con no poner cortapisas, no basta con no frenar, sino que hay que fomentar y acelerar. El mundo debe ser cambiado, transformado. No basta con que cada cual viva ‘como quiera’, porque posiblemente el hombre sin medios de fortuna, sin capital cultural, sin desarrollo de su intelecto, su sensibilidad, sus sentimientos, nunca va a poder gozar de la libertad (ni, por consiguiente, de la felicidad)” (Mill, 1984: 22-23) Este compromiso del hombre utilitario es el que nos parece contradictorio con el hombre liberal de Mill. Éste compromiso se sostiene sobre una base cognoscitiva definida sobre lo correcto, la maximización de la utilidad y por lo tanto no acepta la educación en un sentido diferente, ni mucho menos la libertad y la felicidad – que carecen de contenido- en un sentido diferente del que aquí es planteado. Una acción individual en sentido contrario, escandalosamente diferente y contraria al vulgo, sería algo que el compromiso utilitario no podría tolerar. La misma Esperanza Guisán lo confirma líneas más abajo cuando se refiere a la evaluación de las tradiciones para de ellas obtener las reglas que orienten la vida individual y nos dice que es precisamente un tribunal, no el individuo, quien juzgará sobre su pertinencia o sobre la excepcionalidad de su cumplimiento: “Las normas generales han de ser examinadas y el *tribunal de la Utilidad* ha de dictar su veredicto. La única cautela que exige Mill es que no se deje al *mero arbitrio de un individuo particular* en qué casos debe quedar en suspenso una norma generalmente admitida como útil. Y esto, precisamente, *por razones de utilidad*.” (Mill, 1984: 28) [El subrayado es mío]

utilitarismo de Mill estaría en consonancia con esta posición en vista que por ejemplo, al legalizar el aborto, se podría beneficiar a la mayoría dado que se estaría protegiendo la economía de la totalidad y no sólo de aquellas familias que ya siendo pobres lo serían más de tener más hijos. En un hilo argumentativo semejante también podría comprenderse el esterilizar a las mujeres pobres a fin de que ya no procreen y con ello agudicen su condición de pobreza. Y con ello, además, liberen al Estado de hacerse con las cargas de las que tendrían que responsabilizarse los individuos. Pero también podría argumentarse en sentido contrario desde el utilitarismo cuando por ejemplo la pareja de esposos ha decidido no tener hijos y ha generado con esta extendida práctica una población significativamente más senil que juvenil, razón por la cual el Estado se vería obligado a subvencionar a la parejas que se aventuren a tener hijos y asuman así esa responsabilidad. En este caso, sólo habría una razón para cuestionar la posición liberal de Mill: cuando afirma que no se cometería un crimen contra el ser que nace si tiene “las probabilidades normales de que llevará una *existencia deseable*” (p. 197) Queda en la completa oscuridad el concepto de “existencia deseable”, lo cual bajo este respecto supone un riesgo para la libertad, pues es otro y no el sujeto interesado quien juzgará si su existencia es deseable o no.

7. Finalmente es necesario observar la contradicción que observamos entre la posición educativa adoptada en el texto sobre la libertad y la que adopta en el utilitarismo. En el primero como ya dijimos la educación para la libertad está sostenida por el falibilismo y la pluralidad. Así los individuos tendrían los medios para hacer mejores elecciones y sobre todo elecciones más libres, pudiendo basarse en una información de experiencias previas y la discusión sobre las mismas. La educación planteada en el utilitarismo en cambio se sostiene sobre la idea de una jerarquía de virtudes, todas sometidas a un solo criterio que en tanto moral consecuencialista evalúa cada valor o virtud a partir de su potencial maximizador de la felicidad general. Una educación por otro lado, deudora de los supuestos modernos en la que la verticalidad está asegurada desde el momento en que la formación de los sentimientos, el carácter y en general la formación de los mejores hombres recae sobre precisamente una élite ilustrada que sabrá mejor que cualquier aprendiz qué

enseñar y cómo enseñar. Las posibilidades de mantenerse en un esquema de adoctrinamiento están aseguradas en esta posición, situación que podría, en la medida de lo posible, esquivarse en el esquema educativo liberal en la que es posible tomar por valiosa toda opinión y poder discutir precisamente sobre todas las opiniones.

5.3. Otros aspectos críticos

Por otro lado se pueden hacer las siguientes críticas a la tesis tanto liberal como utilitarista de Mill:

1. En primer lugar, como es de conocimiento Mill dejó el concepto de Felicidad sin mayor contenido que lo que intuitivamente podríamos representarnos de él. Es decir, no nos dijo qué entendía por felicidad, de modo que se pueden sacar diversas conclusiones dependiendo de qué contenido se le pueda atribuir, y ello dependerá de qué se entienda por felicidad. Esa generalidad es algo que también se puede apreciar a la hora de considerar el concepto de placer. Es cierto que la diferencia de placeres cualitativos respecto de los cuantitativos ayuda en parte, pero igual permanece en la oscuridad qué es el placer propiamente hablando. En ambas circunstancias Mill da por hecho que entendemos lo que el supone pero esa suposición, que además ha quedado desarraigada de todo punto de vista moral, conlleva a una dificultad mayor a la hora de querer aplicar su pensamiento.
2. Cuando en la exposición del liberalismo sostiene la tesis de la educación para la libertad está sin embargo considerando que aunque ésta está diseñada para formar hombres maduros, es inevitable tener en cuenta que hay individuos que aún no se hallan en tales condiciones, a veces pueblos enteros, y que entonces la tutoría o el ejercicio del poder despótico sobre ellos es aconsejable para ayudarlos a llegar a un modo de vida mejor o más civilizado. Esta consideración también resulta problemática: quién decide quién ha alcanzado la madurez necesaria para poder elegir libremente en la sociedad, y quién no de modo que se deba ejercer sobre estos últimos tal

poder. Quién decide cuál es el momento para que uno deje de establecer ese poder despótico o tutorial sobre el otro.

3. La libertad de expresión es uno de los componentes fundamentales de la doctrina liberal de Mill. Pero en el presente es motivo de más de una reflexión, pues en la medida en que la libertad ha sido desvinculada de la moral, se pueden presentar situaciones como las planteadas durante el gobierno de Clinton en que apelaron a la primera enmienda para argumentar a favor de la pornografía, en nombre de la libertad de expresión y contra la Ley de Decencia en las Comunicaciones (1996) Este es un asunto que demanda nuestra atención, porque en la línea del pensamiento de Mill la decisión habría sido correcta, y así se ha salvado supuestamente la libertad individual de poder expresarse como de acceder a una forma diversa forma de comunicarse y de interpretar experiencias. Sin embargo, cuál es el límite de la misma si consideramos que detrás de la pornografía lo más probable es que existan historias de esclavitud, y de hecho suponen un modo de aceptar el sometimiento cultural de la mujer permanentemente convertida en objeto. Otro aspecto que por ejemplo merece cuidadosa atención es el referido también a la libertad de expresión, pues habida cuenta de los discursos de odio o xenófobos, los discursos políticos que son violentos o que impulsan a la violencia, uno se pregunta cuál es el límite de la libertad de expresión, ya que un discurso, un gesto, puede ir contra la libertad de los semejantes, al margen de consideraciones morales.
4. Otro aspecto que podría cuestionarse de la posición de Mill y que en parte ya sugerimos es el referido a su consideración liberal de no intervención Estatal en materia económica. La razón es la de que la intervención del Estado alteraría el estado de competencia en el que se encuentran los individuos inclinando la balanza para un lado y perjudicando, injustamente, a alguno de los entes en competencia. El presupuesto que tiene en mente Mill es que los competidores se hallan en igualdad de condiciones para competir lo cual, siempre será un error considerando que las diferencias iniciales con la que parten los participantes son de diverso orden incluyendo talentos, creatividad, diferencias naturales, bienes materiales e inmateriales como relaciones

sociales, etc. La no intervención en ese sentido, como ya dijimos, sería perjudicial.

5. Por otro lado, al considerar la libertad y los medios que la hacen realizable Mill considera que lo mejor es que los padres se encarguen de la educación de sus hijos y, en la medida en que ello no fuera posible, se encargue el Estado. Pero, otra vez Mill parte de una condición natural de igualdad, esta vez entre los padres de familia, que supuestamente no afectaría la condición de igualdad de los hijos así formados. Evidentemente los padres no se hallan en las mismas condiciones y posibilidades de brindar a sus hijos la mejor educación y por tanto una educación igual. Ni si quiera en condiciones de supuesta igualdad se puede brindar una igual formación a los alumnos. Por esta razón, al partir de esa desigualdad inicial provocarían una igual desigualdad o más desigualdad entre sus hijos, limitando con ello la libertad de los más desfavorecidos precisamente. La solución podría ser la educación universal que propone, pero que sea educación para la libertad no supone que no sea adoctrinante como ya dijimos, por hallarse en el paradigma moderno de pensamiento en la que el alumno no sabe nada y el tutor lo sabe todo.
6. Por otro lado, si como vimos podía sancionarse desde una perspectiva utilitaria a favor del aborto o prohibiendo a los más pobres el casarse por razones de libertad de los aún por ser concebidos, no habría razones para dudar que Mill hubiera considerado el derecho a la eutanasia o a la clonación de seres humanos como una posibilidad real en razón de su utilidad social. Con el mismo razonamiento sostenido en la utilidad social, podríamos justificar por ejemplo el exterminio de los cristianos rusos, crimen perpetrado por Stalin, como el holocausto judío y por qué no un proyecto eugenésico de mejoramiento de la especie humana teniendo la tecnología para llevarlo adelante.
7. Cuando Mill sugiere que el Estado concentre toda la información para así poder hacer llegar todas las experiencias posibles a los individuos, nos surgen preguntas sobre la transparencia. Primero si algo así es posible

quienes son los que tendrían esa labor y con qué métodos seleccionarían la información. Pues debemos suponer que no se trata solo de acumular, sino de clasificar información. En segundo lugar, sospechamos que una tarea así genera inevitablemente el riesgo de la no transparencia de la información. Por qué pensaría Mill que los hombres una vez que han madurado y orientado sus intereses por las virtudes y el sentimiento social de justicia les hiciera juzgar regularmente sobre sus actos en base a la utilidad social de los mismos, un tal hombre sin embargo, no es Dios, y propenso a los vicios que da el poder, cualquiera, podría muy bien usar mal esa información o simplemente distribuirla de acuerdo a sus propios intereses o incluso, distribuirla no toda como se pensó inicialmente sino de acuerdo a lo que conviene en el momento presente. Esta medida práctica sugerida por Mill nos permite estas sospechas, a nosotros, que tras más de siglo y medio después suyo somos testigos de las ideologías que han controlado el poder precisamente pero para mentir, engañar, y manipular a los individuos de acuerdo a sus intereses, incluso, de acuerdo a sus intereses más personales.

8. Podemos citar aquí también las críticas establecidas contra el utilitarismo de Mill que ya son tradicionales⁵⁴. Se trata de dos falacias: la falacia de composición y la falacia naturalista: Por la primera resulta un argumento falaz el argumentar que porque cada individuo desea su propia felicidad, tendría que desear la felicidad del conjunto de individuos, de modo que desearía no sólo la satisfacción de su deseo de felicidad sino la del conjunto de individuos que como tales desearían también que se realice su deseo:

Que la felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y la felicidad general es, por consiguiente, un bien para el conjunto de todas las personas, de tal modo que la felicidad exhibe su título como uno de los fines de la conducta y consecuentemente como uno de los criterios de moralidad (Mill, 1984: 90 -1)⁵⁵

⁵⁴ Estas críticas aparecen reseñadas en la introducción de la edición castellana del Utilitarismo (1984) hecha por Esperanza Guisán.

⁵⁵ Esperanza Guisán (2002) considera que: “Es de justicia reconocer sin paliativos que las argumentaciones del capítulo 4 del *Utilitarismo*, sino totalmente erróneas, cuando menos se presentan confusas e incompletas” (p. 155)

Este razonamiento falaz es contradicho por el hecho de que las personas no solo entienden y buscan de modo distinto la satisfacción de su deseo de felicidad, sino que incluso su deseo de felicidad puede ser absolutamente contrario al de sus semejantes, tan opuestos que la felicidad de uno puede, a veces, estar en relación directa a la infelicidad del otro. Por otro lado, el señalamiento de la falacia naturalista corresponde a Moore (1903). En el *Utilitarismo* afirma Mill: “De igual modo entiendo que el único testimonio que es posible presentar de que algo es deseable es que la gente, en efecto, lo desee realmente” (1984: 90) Moore en su *Principia Ethica* ha cuestionado este razonamiento al considerarlo como una falacia naturalista. Pues no es lógicamente aceptable que algo por ser deseado pase a ser deseable.

El problema de esta consideración es que con este argumento Mill pretende probar el principio de la moral utilitaria. Porque dado que todos desean su propia felicidad, resulta que desear la felicidad general debe ser algo deseable.

Guisán ha salido en defensa de Mill argumentando que “aunque Mill no lo exprese con la explicitud suficiente” (Mill, 1984: 14), los placeres deseados se convierten en los placeres deseables cuando se trata de los “hombres moralmente desarrollados”. No concordamos con Guisan en la medida que si bien es un ideal aspirar a que un día los placeres deseados de los hombres moralmente más desarrollados sean los placeres deseados por todos, y por tanto se conviertan en los placeres deseables, se trata precisamente de una situación ideal. Sin mencionar que la reacción humana, esperada, luego del proceso educativo llevado adelante por los hombres moralmente más desarrollados, sea siempre la misma. Eso, para nosotros supone desconocer la verdadera naturaleza humana, si podemos hablar de una. Por lo menos no hablaríamos de una naturaleza predecible y que al igual que cualquier cuerpo natural reaccionaria del mismo modo bajo circunstancias iguales y semejantes. Ése es el presupuesto utilitarista y es erróneo. Y además, sin mencionar que tal uniformidad del criterio sobre el placer colisiona directamente con la individualidad libre y diversa planteada desde el liberalismo de Mill⁵⁶.

⁵⁶ Finalmente Guisán (2002) argumenta en defensa de Mill, sosteniendo que: “(de acuerdo a Brandt [1982: 308] todo lo deseable es en alguna medida deseado (aunque no todo lo deseado sea para este

9. Podríamos llamar como prueba psicológica a un argumento en el que Mill basa la idea de que todos deseamos como fin la felicidad y que de acuerdo a ello evaluamos los medios que nos llevan a tal fin. Mill lo expresa del siguiente modo:

Si la opinión que he manifestado ahora es psicológicamente verdadera - si la naturaleza humana está constituida de tal forma que no desea nada que no sea ya bien una parte de la felicidad o un medio para la felicidad - no podemos contar con ninguna otra prueba, y no necesitamos otra, con relación a que éstas son las únicas cosas deseables. De ser así, la felicidad es el único fin de la acción humana y su promoción el único criterio mediante el cual juzgamos toda la conducta humana; de donde se sigue necesariamente que debe constituir el criterio de la moralidad, ya que la parte está incluida en el todo. (Mill, 1984: 96)

Probar esto requiere de un método y Mill lo define del siguiente modo: “la práctica de la auto - conciencia y la auto - observación, asistida por la observación de los demás” (Mill, 1984: 96) La maximización de la felicidad es el criterio evaluador de los actos para distinguirlos como morales de los no morales. Y la razón de que procedemos correctamente al identificar así al modelo maximizador es lo que me indica mi conciencia que me lleva a postular tal condición para todo hombre, y que todo hombre, en su asentimiento a mi postulado, pues no habría hombre que lo refutase, lo afirma como el criterio evaluador. Que lograr la mayor felicidad para el mayor número es el principio moral se prueba por lo que mi conciencia, natural como la de todo hombre, me confirma. El psicologismo de esta prueba no hace sino convertir el argumento en una falacia: petición de principio.

10. Mención aparte merece la consideración que sobre el utilitarismo y la justicia hace Esperanza Guisán (2002) recordando la influencia del Saintsimonismo en el pensador inglés. Nos recuerda que mucho antes de que se escribieran *Sobre la Libertad* (1959) y el *Utilitarismo* (1961) en un texto titulado *Principios*

autor deseable) o, si nos adherimos a Ferrater Mora (1979) [la] ruptura entre lo que es y lo que debe ser resulta errónea, falaz y fruto de una epistemología y una axiología defectuosas (p. 122-133)” No obstante ello, y a pesar de que lo deseable tendría que haber sido deseado, consideramos, en efecto, que no todo lo deseado sea deseable. Y para nosotros, esta diferencia es la fundamental para no poder ir del ser al deber ser de modo categórico. Que tal cosa ocurre se debe a una situación propia del pensador moderno que representa el mundo a partir de su experiencia y conciencia.

de *economía Política* (1948) escribía Mill buscando la conciliación de la libertad y el bien común:

“Mill y Taylor... esperaban las transformaciones pertinentes, a fin de que se llevase a cabo la conjunción de ‘la *libertad* de acción con la *propiedad común* de las materias primas del globo y una *igual participación* en todos los beneficios producidos por el trabajo conjunto’ (Mill, 1978: 222)” (Guisán, 2002: 160) [las cursivas son de Guisán]

En ese mismo texto Mill abogaba por “‘fijar la atención sobre una mejor distribución y una remuneración amplia del trabajo’... o Eliminar la miseria, aumentar la riqueza y proceder al tiempo a su redistribución justa, sin olvidar que ni la riqueza ni la justicia son fines sino medios: ... ‘Las naciones modernas tendrán que aprender la lección de que el bienestar de un pueblo se ha de lograr por medio de la justicia y la libertad de los ciudadanos’” (Guisán, 2002: 160-61) Y que en suma, la justicia pasaba por liberar a los hombres de las instituciones que protegían “a las minorías privilegiadas” (Guisán: 2002: 162). Pero, estas ideas que podían justificarse desde un punto de vista utilitario o no- o sea, socialdemócrata también -, lejos de conciliar la moral milliana con su liberalismo, contradice esto último justamente porque la nivelación del terreno económico pasa por un estado ‘fuerte’, que en virtud de la justicia, que parece todavía un valor moral en el joven Mill, tendría el derecho a intervenir contraviniendo el interés y la libertad de ciertos individuos, que por diversas razones, algunas de ellas seguramente relacionadas con las instituciones puestas a su servicio, dado su poder económico, verían así vulnerados sus derechos y su diferencia que probablemente está afirmada en la ruleta de la naturaleza y pueda poco tener que ver con la voluntad y egoísmo individuales.

11. Otro aspecto que se cuestiona del utilitarismo, es aquel referido al sacrificio que una generación tendría que hacer respecto de las generaciones futuras. ¿Qué derecho tendrían los no nacidos sobre los actualmente vivos para que estos últimos tengan que, por ejemplo, privarse del consumo de carnes o arroz a fin de salvaguardar el medio ambiente, el medio ambiente futuro, pues las medidas correctivas sobre el uso de agua y tierra no podrían verse sino

al pasar de las décadas? Evidentemente la inversa es igualmente posible. ¿Por qué tendrían los hombres del presente sacrificar el derecho de los hombres del futuro gozando de los bienes que da la tierra hoy, aun cuando somos conscientes que el impacto medioambiental negativo en algunos casos sólo sería resuelto tras largas décadas? Evidentemente, lo que está en juego aquí es el asumir que habría un derecho, sin fundamento aparente, para que unos condicionen la libre elección o las condiciones de libertad e igualdad de otros. Una cosa es tomar una medicina pensando en el bienestar personal futuro, aun cuando la medicina suponga dolor o sensaciones desagradables, pero otra muy diferente es asumir que otros tienen que asumir las consecuencias de una decisión. Aunque se trate de una minoría, toda consecuencia tiende a condicionar el ejercicio de la libertad y vemos que en ello el principio liberal y el utilitario colisionan.

12. Finalmente podemos decir que el utilitarismo, en la medida en que considera el placer un criterio válido para la determinación de lo que da felicidad ha concebido al hombre como un sujeto pasivo, como una suerte de receptor pasivo de estímulos y no como un ser activo capaz de elegir y decidir sobre sus propias preferencias e intereses. De modo que un método para moralizar el utilitarismo sería primero que todas las preferencias sean escuchadas y al mismo tiempo los hombres sean tan capaces de elegir en libertad que no elijan a partir de una situación limitante como la pobreza, o siendo personas tolerantes con la corrupción, el machismo o el racismo, por ejemplo. Una condición fundamental sería el que estos hombres fueran capaces de identificar estos males sociales que condicionan sus preferencias, pero cómo lograrlo sin la intervención de un estado fuerte que oriente las preferencias. A quién acudir para la determinación de lo que es lo mejor. Cómo realizar esta operación de decidir sobre lo mejor si un escenario de transparencia total de modo que todos estén informados de todo es aparentemente irreal. Tal parece entonces, y concordamos en ello con Dworkin, que el único modo posible en que fuera viable el utilitarismo sería a través de la incorporación de derechos fundamentales, que como límites de la razón utilitaria y del ejercicio de la libertad asegurase tanto el ser libres como la maximización de

la utilidad, sobre todo Dworkin está pensando “en la distribución de bienes y oportunidades” (Gargarella, 2001: 28)

5.4. Origen de la contradicción

El propósito de esta investigación es fundamentalmente mostrar la contradicción y por tanto los límites que a nuestro juicio presentan el utilitarismo y el liberalismo de Mill. En las secciones precedentes, y en base a los capítulos anteriores, mostramos esas contradicciones. En lo que sigue, brevemente esbozaremos una explicación de lo que a nuestro juicio constituye la razón de la contradicción.

La razón fundamental de la contradicción se halla a nuestro juicio en el desmantelamiento moral de los conceptos de Libertad, Justicia, Bien, y en general en el deseo de hacer de la moral una ciencia al modo de las ciencias naturales.

Puede uno hallar las razones de una positivización de los argumentos morales de Mill en la propia biografía de Mill, en esa circunstancia tan demandante como fue la relación que mantuvo con Harriette Taylor, o en el acompañamiento filosófico que tuvo por un tiempo en Comte. Lo cierto es que consideramos que vivió Mill una circunstancia de formación y en un contexto social y cultural de represión que le llevo a considerar críticamente los motivos de esa represión y los encontró en la moral y especialmente en la religión.

De modo que si había que construir un renovado concepto de libertad y si había que llevar adelante el proyecto utilitarista tenía que ocurrir aquello superando las consideraciones morales y los puntos de vista morales que se vinculaban tradicionalmente con la filosofía clásica como con la religión cristiana.

Pero esto a su vez no se podía realizar si es que Mill no partía de un supuesto ya planteado por nosotros en páginas previas: Mill naturalizo al hombre al punto de no ver en sus ser sino los mismos mecanismos y la dinámica propia de la naturaleza. En la misma línea del pensamiento evolucionista también asumía que era una naturaleza que en su desenvolvimiento progresaba hacia

formas de concreción superiores razón por la cual tenía sus esperanzas cifradas en lo que el hombre podía, y especialmente, en lo que podía desde su propia naturaleza humana.

Pensar al hombre como una naturaleza no suponía ver en él una esencia. La naturaleza humana de la que habla Mill es de tal índole que no supone una substancia metafísica, sino más bien, de acuerdo a su punto de vista científico, una naturaleza constantemente evaluada por la experiencia y reveladora de su verdad en su desenvolvimiento. El hombre no era algo fijo y estable como para conocer primero esta esencia y entender así sus actos, movimientos y motivaciones. Era más bien algo cuya naturaleza se podía ir construyendo en base a las regularidades que iba manifestando, y las regularidades que Mill consideró fueran aquella relativas a su desenvolvimiento respecto de lo que le causa placer.

El hombre en suma no se guía por ideas. Vista las cosas de modo natural, al hombre lo movilizan las pasiones y emociones, lo guía el interés de satisfacer su apetito de placer, y al mismo tiempo, lo guía el deseo de evitar el dolor.

Esta naturalización del hombre le va a permitir no sólo dismantelar los conceptos de libertad, bien y justicia, sino además le permitirá plantear, como vimos, un método para no hallar las definiciones de esos conceptos, sino para descubrir los silogismos, que al igual que en la ciencia, nos permitieran descubrir los medios que hacen posible la finalidad que busca el hombre: la felicidad, la libertad, el placer o la felicidad de la mayor cantidad de personas.

Construye de este modo el silogismo para la Moral, a partir de encontrar por la fórmula, los medios que posibilitarían tal realización de la finalidad buscada por lo hombres. Obviamente el supuesto de este modo de proceder se halla en el supuesto también invocado en el sistema de la lógica: la forma regular de comportarse la naturaleza, la uniformidad de sus performances, de modo específico la uniformidad y regularidad del comportamiento humano, del que podemos obtener tal fórmula y por ella hacer predicciones, que en condiciones tales y tales se iban a dar tales y cuales resultados.

Para ello Mill necesita configurar un sujeto, se puede decir que los objetos de la naturaleza no se soportan sobre causa ocultas, sino que en la medida en que se revelan por la experiencia se muestran en su totalidad, y así también el ser humano. Y por ello es posible también superar el escepticismo de Hume respecto de la causalidad necesaria y encontrar más bien otro modo de entender la necesidad, en este caso: lo incondicional. Un modo de considerar las relaciones de los fenómenos que funciona en la descripción que hace Mill de las operaciones naturales que lo llevan a buscar la felicidad en la libertad y así abrirse sin temores ni censuras a la plenitud del gozo de los placeres, como también hallar la fórmula para una moralidad fundada en las consecuencias, consecuencias necesarias de tomar en cuenta precisamente la utilidad social de los actos.

Sin esa visión científica de la naturaleza, sin esa reducción del hombre a su manifestación puramente natural, Mill no habría podido articular los conceptos de juez y legislador, ciencia de la ética y arte moral.

Esa naturalización de lo humano lejos de traer un comportamiento regular respecto de un fin, supondrá más bien y desde entonces, un largo camino de comprensión y reformulación de los principales postulados utilitaristas. Como vemos se hará necesario un ajuste del utilitarismo respecto del liberalismo, y quizás sin mayor suerte que la de haber comprendido mejor en qué consiste ser libres y cuán difícil es conciliar los intereses, individuales y colectivos en un marco social de organización imperfecta.

CONCLUSIONES

1. Mill fundó su teoría moral, como su teoría sobre la libertad en el modo de razonar científico que él mismo diseñó en el *Sistema de la Lógica*.
2. El criterio lógico de la “lógica de la verdad” es el que sólo se puede conocer lo que se puede experimentar. De tal modo que toda afirmación lógica es susceptible de interpretación, es decir de verificación de la correspondencia entre la afirmación abstracta y la cuestión de hecho.
3. Esta verificación es posible porque Mill, yendo más allá de Hume, afirma la existencia de la realidad exterior al sujeto, y que esta, la naturaleza, tiene un comportamiento tan regular que su dinámica uniforme permite observar el acaecimiento de fenómenos semejantes en circunstancias semejantes.
4. La “formula” del silogismo es el dispositivo pensado para, dado el presupuesto sobre la naturaleza, se pueda considerar en lo abstracto lo concreto, en el universal, lo particular. Con ello Mill salva el sentido de la inducción como método de conocimiento, pero también la deducción como la forma a la que aspira la ciencia para conocer y exponer sus conocimientos.

5. A partir de esta caracterización se entenderá que el hombre siendo también naturaleza responde de modo natural a la compleja dinámica de la vida, esto es, lo guían sus emociones antes que su razón. Y en este discurrir prefiere el placer al dolor.
6. Mill confía en la razón y en el poder de la educación, así como en la enseñanza del poder político y sus reglas para educar al hombre en la perspectiva liberal y utilitaria: es decir, postula una educación que fundamentalmente oriente al hombre por su sentido de simpatía social, por su sentimiento de justicia y logre, con el conjunto de semejantes, vincular sus intereses con los del conjunto
7. El rol del Estado es crucial porque, al modo como opera un hombre de ciencia, proveerá o debería proveer de las condiciones y circunstancias tales como para que el hombre sea libre y justo. Y tal como ocurre con los fenómenos naturales, que las consecuencias de tal intervención estatal sean necesarias, es decir, incondicionales.
8. Pero lejos de ello, las consecuencias que obtenemos de razonar bajo los criterios liberales y utilitarios son de índole contradictoria: ser liberal limita adoptar una moral utilitaria, y al ser utilitario el liberalismo individual queda condiciona o limitado.
9. La razón fundamental de ello estriba en el desmantelamiento moral que se ha operado sobre ambos conceptos al buscar objetivarlos como si de fenómenos científicos se tratase.

ANEXO A

EL EMPIRISMO DE DAVID HUME

1. Observación preliminar

Al considerar la posición filosófica que sobre el conocimiento tiene un pensador se suelen considerar dos aspectos: en primer lugar, las condiciones que hacen posible el conocimiento, las fuentes del conocimiento. Ello permitiría determinar por ejemplo si el conocimiento se ubica más del lado del sujeto o del objeto. Y en segundo lugar, la descripción misma del conocimiento, cómo se da el conocimiento. Y por tanto cuáles son las posibilidades y limitaciones de las mismas facultades humanas de conocer.

El empirismo de David Hume tiene en ese sentido dos textos que sirven de referentes para explorar ambas cuestiones: *El tratado de la naturaleza humana* y la *Investigación sobre el entendimiento humano*. En los párrafos que siguen nos referiremos a ambos textos, aunque citaremos el primero, para exponer la lectura e interpretación que hacemos, a partir de la comprensión de lo dicho por Hume, y obtengamos así una visión de su teoría del conocimiento, la cual nos parece debe ser relevante para comprender su punto de vista moral utilitario, pero sobre todo, en consideración de la presente investigación, debe ser relevante para comprender el empirismo y los supuestos gnoseológicos del utilitarismo y liberalismo de Stuart Mill.

Antes de entrar propiamente a la descripción de la teoría del conocimiento de Hume, nos parece conveniente dedicar unos pocos párrafos a la consideración de los que consideramos dos supuestos claves en su teorización: el concepto de mente, así como el atomismo de la percepción.

1.1. La mente

Como veremos a la hora de describir los elementos que están en juego en la concepción del conocimiento hay un “transfondo” al que denomina alma o mente, y que sería aquello que del lado del sujeto es donde se realizan las operaciones que ciertas facultades suyas realizan y que explican cómo es que llegamos a determinados conocimientos. Decimos “transfondo” porque no existe en la obra de Hume un estudio significativo que delimite los límites de aquello que es precisamente “donde” ocurre el conocimiento y que opera de acuerdo a ciertas facultades que parecen también “situadas” en un escenario no explícito ni configurado específicamente. Por ejemplo, es en esta mente en la que hallamos las facultades como la memoria y la imaginación, fundamentales para la recepción de las copias de las percepciones: impresiones e ideas; y sobre todo la última, la imaginación, tan decisiva para la asociación de ideas.

La doctrina empirista de Hume nos conduce a la negación de la substancia y de la identidad como realidades que subsistan por sí mismas, de modo que ni el alma ni la mente, ni por tanto el cogito cartesiano, tendrían una realidad sustantiva, sino que cabría decir de la mente lo mismo que de todo concepto metafísico tradicional y de los descubrimientos racionalistas cartesianos, como la *res cogitans* o la *res extensa*: son presupuestos o supuestos que postula la imaginación y que la costumbre y la repetición nos conducen a aceptar, incluso por razones tan simples como la sobrevivencia.

Lo problemático de ello es que la conclusión a la que nos lleva la teoría empirista de Hume es la de que todo el conocimiento o aquello de lo que podemos hacer afirmaciones cognoscitivas no trasciende este territorio de la mente, pues nada ocurre objetivamente fuera de ella. Es decir, nada de lo que ocurre nos fuerza a afirmar que la mente exista, ni si quiera de lo que ocurre “dentro” de ella. No habría razones sólidas para afirmar un “dentro” y un “fuera” de la mente. Hay más bien un terreno de percepciones que van a ir configurando o dando la idea de una mente, algo supuesto, que no tiene sin embargo un correlato objetivo, espacio- temporal y físico-corpóreo-cuantitativo como una mente. Y sin embargo, tenemos que *suponer* tal idea

para poder articular operaciones como la de sentir, emocionarse, tener pasiones y facultades como la memoria y la imaginación para que el discurso que se haga sobre cómo se conoce y qué elementos participan en ello tenga sentido. Es decir, se podría decir que la mente en Hume se auto-postula y la descripción que hace de sus operaciones la mantienen en esa condición de postulado, sin razón o causa aparente fuera de ella, pero siendo lo más razonable de ser objetiva la racionalización que se hace del conocimiento, del hecho cognoscitivo como tal. Una ficción, entonces, la más probable que se ajusta al orden del conocimiento descrito por la razón que se ha limitado a lo dado: el mundo de los hechos percibidos.

Es conveniente aclarar por un momento aquí que lo que Hume hizo metodológicamente fue una descripción congruente con la tarea que asignó a la imaginación: análisis y síntesis: Al hacer el análisis, posible ahí donde es posible la separación de lo que es distinguible y separable - y que en Hume opera como principio metodológico-, en el mismo mundo de las percepciones, distinguió precisamente la naturaleza de las percepciones, a las que fue determinando de acuerdo a sus características en la medida que las mismas correspondían a lo que los hechos de las sensaciones le fueron indicando. Las pasiones, las emociones y los sentimientos son así elementos decisivos para la configuración de los elementos del conocimiento y su puesta en escena al momento de describir el conocimiento humano. Se podría decir que los sentimientos humanos, siendo los que desarrollan finalmente el proceso de análisis y síntesis, también serán los que han ido delineando la misma operación de descripción de la imaginación y del conocimiento humano en general. Como si la percepción sensible despertara una emoción y por ella se orientara el ser humano al conocer, y ahora a determinar precisamente su modo de ser, su efectividad, aunque sobre un tamiz insubstancial; como si la imaginación se captase a sí misma en su "irrealidad", remitiéndose a lo que es de hecho en la percepción particular y con ello a la explicación de por qué es como es y por qué la suponemos, cuando razonamos y realizamos inferencias, como algo sustantivo y como parte de un todo al que llama mente.

1.2. El atomismo

El segundo supuesto, igualmente contradictorio y que está íntimamente ligado a lo anterior es el atomismo que sostiene la tesis cognoscitiva de Hume. La operación de la imaginación de analizar hasta llegar a los elementos indivisibles de la percepción, las ideas o impresiones indivisibles supondrán, por ejemplo, un espacio divisible hasta un “átomo” cuantificable como una superficie coloreada, para decir con ello que el correlato objetivo de la idea será siempre una impresión que tiene un “sustrato” cuantificable, indivisible y que sería el último hallable en el proceso de análisis que realiza la imaginación.

Este supuesto es fundamental porque conlleva a la eliminación de todo concepto abstracto universal y separado. Elimina así el sustrato del discurso metafísico moderno fundado en conceptos universales. Esta supresión del universalismo tiene consecuencias científicas pues completa el giro iniciado por Bacon y la tradición empirista que traslada la investigación metodológica de un proceder deductivo a uno más bien inductivo. Pero, para los intereses de esta investigación, va más allá porque sirve de soporte para la concepción del hombre y de la sociedad, en la que tampoco cabría hablar de “naturaleza” social del hombre por ejemplo, ni si quiera de una naturaleza humana. Dejando el terreno de los fundamentos de la acción humana en manos de los sentimientos humanos, en manos de las pulsiones y pasiones, de aquello que resulta decisivo, a nivel del conocimiento, a la hora de configurar los juicios sobre lo que es real.

Este atomismo, si bien es cierto, parte de la premisa de la indivisibilidad de la percepción – asunto que analizaremos más adelante – es no obstante ello, la prueba del atomismo que se quiere probar. Es decir, resulta a nuestro juicio que Hume ha cometido la falacia de petición de principio en la argumentación que le lleva a afirmar que la realidad cognoscitiva es aquella que sólo se esboza en los confines de la mente. El atomismo se sostiene sobre la indivisibilidad de la percepción, que finalmente se sostiene sobre la idea del espacio como un conjunto imaginado desde sus límites últimos que serían las superficies coloreadas indivisibles. Pero, el

mismo atomismo sirve para probar tal indivisibilidad, como sostiene Hume en la segunda parte del Tratado.

Hechas estas observaciones que consideramos los supuestos no esclarecidos por el filósofo Hume veremos ahora, los elementos de su teoría del conocimiento, para luego considerar el proceso mismo del conocimiento.

2. Fuentes del conocimiento: análisis

La principal fuente del conocimiento lo constituyen los sentidos. Por los sentidos el mundo se nos da como un mundo percibido. Todo lo que sea “objeto” del conocimiento, que pueda ser evaluado y juzgado por la razón ha tenido que ser en primer lugar un “objeto” que afectó los sentidos de modo que provocó percepciones para la mente. Ponemos las comillas sobre “objeto” pues un objeto en realidad es un conjunto de percepciones. No hay un objeto como tal sino un haz de percepciones que dan las primeras indicaciones de “algo” ahí. Los sentidos tampoco son un “algo” definido que corresponde a un “alguien”. Por la sensación se puede decir surge la constelación de percepciones que luego van a permitir la fabulación imaginaria de un algo fuera y un algo dentro, de un objeto y un sujeto. La sensación, el contacto, es la permanentemente renovada instauración del “mundo”: hay un mundo porque hay percepciones que en primer lugar son sensibles y que en segundo lugar, aunque cada vez más universales y abstractas, se remiten siempre a las percepciones sensibles.

Hume allana el dominio de la mente analizando en primer lugar las percepciones de acuerdo al principio:

Todo objeto diferente es distinguible, y que todo objeto distinguible es separable por el pensamiento y la imaginación. Podemos añadir que estas proposiciones son igualmente verdaderas en su *conversa*: todo objeto separable es también distinguible y todo objeto distinguible es también diferente. (Hume, 1984: 46)

Este procedimiento de analizar corresponde a la función de la imaginación que opera precisamente dividiendo hasta decantar los elementos últimos, en este caso, los elementos últimos de la percepción.

Las percepciones pueden ser distinguidas bajo tres aspectos bien definidos:

- a. Impresiones e Ideas
- b. Impresiones de sensación (ideas simples) e impresiones de reflexión (ideas complejas)
- c. Percepciones simples y percepciones complejas

La primera distinción es posible de realizar por la vivacidad que presenta la impresión, vivacidad relevante para los sentimientos, emociones y pasiones humanas. La segunda distinción es posible de realizar por la divisibilidad de que puede ser objeto la idea compleja o impresión de reflexión. Esta distinción apertura el camino hacia la determinación de la memoria y la imaginación y sus operaciones. Pero también permite identificar a las emociones, pasiones y sentimientos como elementos decisivos para tales operaciones, sobre todo las de la imaginación. Finalmente, la distinción entre percepciones simples y complejas es posible de realizar por la divisibilidad de las ideas complejas en relaciones, modos y substancias, lo que a su vez permite ver cómo se forman tales ideas complejas por las relaciones de asociación de la imaginación: semejanza, contigüidad y causa y efecto. Tan de destacar es la divisibilidad en el terreno de las percepciones que a ello le dedica Hume la segunda parte del Tratado.

2.1. Impresiones e ideas

Las percepciones de acuerdo a su vivacidad se pueden distinguir en dos clases: impresiones e ideas. “A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar *impresiones*; e incluso bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma” [1.1.01.01] (Hume, 1984: 34)

Ambas, impresiones e ideas son percepciones. Y no tenemos en el fondo más que percepciones. La percepción presente tiene más vivacidad que la percepción ausente. Pero la percepción ausente queda inscrita como copia en la memoria o en la imaginación y así deviene idea. Si la percepción

presente es una impresión, y una impresión sensorial, y por tanto actual y vívida, la percepción que se da en la ausencia de esa sensorialidad de la impresión será denominada idea: una representación de la impresión sensorial. Si las impresiones son a fin de cuentas sensaciones, las ideas son: “imágenes débiles de las impresiones, cuando pensamos y razonamos”. (Hume, 1984: 34)

La referencia de la idea a la impresión es evidente. Tiene sentido entonces que afirme Hume: “Nuestras impresiones son causa de nuestras ideas” (Hume, 1984: 37), pues no es posible que se dé una idea sin una impresión previa, o que “exista” una idea sin su correlato de impresión sensorial correspondiente: “toda idea simple tiene una impresión simple a la cual se asemeja, igual que toda impresión simple tiene una idea que le corresponde”. (Hume, 1984: 35) Es imposible que se dé una idea simple sin su correspondiente impresión simple. Pero Hume parece afirmar que tampoco es posible que una impresión simple no tenga una idea simple. Cómo podríamos tener noción de la impresión sin la idea que la refleja. Así: “Toda percepción es doble, y aparece a la vez como impresión e idea” (Hume, 1984: 35)

No es posible en el esquema teórico de David Hume que exista una idea sin una impresión. No obstante parezca lo contrario. Que parezca así se debe a que tenemos más a la mano el proceder racional, que acude a las ideas, que a las impresiones sensibles, que son “mudas” y sólo impactan en la pasividad sensorial del “hombre”. Ya veremos cómo el hábito y la costumbre generan esa ficción.

2.2. Impresiones de sensación e impresiones de reflexión

Hay un tópico fundamental en la teoría gnoseológica de David Hume. Es el asunto relativo a la espontaneidad, en este caso la espontaneidad de las sensaciones. La espontaneidad de las impresiones de sensación: “surgen en el alma de causas desconocidas” (Hume, 1984: 38) Hume en algunas oportunidades indica que su objetivo fundamental no es dar cuenta de por

qué las cosas del conocimiento ocurren como el describe que ocurren, que sólo pretende mostrar los hechos del conocimiento tal como se presentan a la mente, que por su puesto son ordenados, por el análisis y la síntesis, y de ese modo por la imaginación.

Entonces cuando analiza las impresiones y distingue las impresiones de sensación de las impresiones de reflexión entiende que las primeras son las simples, indivisibles, que emergen a la mente humana por una suerte de espontaneidad que no tiene una causa conocida. Esta gratuidad de la impresión de sensación es arbitraria como lo podría ser el asumir que hay una causa definida en Dios o algo sustancial ajeno a lo sensible. La impresión de sensación, lo sensible simple, entonces no se explica por sí mismo, pero tampoco se puede conocer aquello que lo explica, pues no es algo dado al dominio de la percepción. Considerar que no hay una causa conocida de esta espontaneidad podría asumirse como el límite en la búsqueda de causas que expliquen la razón de ser del conocimiento y de las percepciones en particular. La espontaneidad de las percepciones de sensación, son lo dado sin causa conocida que posibilita sin embargo, en tanto dado, la estructuración del conocimiento. En otras palabras, que no se conozca la causa de la impresión de sensación se debe a que no existe una impresión de sensación, o una impresión simple que expliquen las percepciones de sensación. Una búsqueda tal parece condena al fracaso. Tendríamos que tener la impresión de sensación de la impresión de sensación, la percepción de la percepción misma. Y lo que tenemos es siempre la percepción de un “algo”, la sensación de calor, color, humedad, etc. Pero no la sensación de la sensación misma. De modo que sólo quedaría asumir que las percepciones son dadas así, referidas a un “algo” y sin causa conocida.

Probablemente podríamos imaginar una causa para estas percepciones, pero eso sería ir más allá de donde puede ir la misma imaginación que postula causas, y faltarían asociaciones regulares para acreditar que tal cosa es la causa que buscamos. En todo caso no hay una impresión de sensación de una impresión de sensación, ni mucho menos una impresión de sensación que cause las impresiones de sensación.

Establecida la idea de que las impresiones de sensación no tienen causa conocida, y que la razón de ello es que en general no tenemos impresión de una impresión ni tampoco la impresión de la causa de la impresión de sensación podemos referirnos a las impresiones que admiten divisibilidad: las impresiones de reflexión.

Las impresiones de reflexión no son sino las ideas, las percepciones que aparecen como más débiles y que tienen su causa en las impresiones de sensación, que obviamente resultan ser más vivaces. Pero en este caso no son definidas por su disminuida vivacidad, sino por ser el resultado de la reflexión que se ha obrado sobre la impresión:

De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea del placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas; lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas. (Hume, 1984: 39)

Esta reflexión no sería sino el ser “tomadas” por la mente. El que la mente las haga “suyas” en algún sentido hace que estas puedan convertirse en copias de las impresiones. Hacer suyas las impresiones por parte de la mente se podría decir que es como volver a hacer presentes las impresiones en la mente pero ahora como copias de esas impresiones: re-presentaciones.

La mente hace representaciones de esas impresiones y el primer “lugar” que ocasiona con estas representaciones es la memoria: una suerte de espejo de las impresiones que refleja a las impresiones de tal modo que considera sobre todo la posición de las mismas: el orden de su aparición y así la conexión que muestran en ese orden. Se podría decir que por ello la memoria rememora topológicamente: “La función primordial de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su orden y posición.” (Hume, 1984: 40)

El hacerse una impresión idea es un proceso de “ideación” propio de la mente por un acto reflejo que consistirá en copiar la impresión de modo que cumpla su propósito más acabado cuanto más represente fielmente a la impresión. La idea así lleva consigo en su potencia representadora la carga emocional, pasional y sensible que tiene la impresión que representa. Esto es

fundamental para lo que puede la misma idea: ocasionar otras ideas, menos vivaces que las impresiones originales, pero con mayor poder abstractivo y universal que las concretas impresiones de sensación particulares. Y sobre todo, con esa carga emocional que podrá situarlas en relaciones fundamentales para lo que el hombre haga con esas ideas como razonar. Es preciso por ello tener presente lo que afirma Hume de las impresiones de reflexión en general: “las impresiones de reflexión se reducen a nuestras pasiones y emociones” (Hume, 1984: 45)

No obstante la memoria refleja a las impresiones tal cual se percibe que se conectan, no siempre logra cumplir su fin topológico de recordarlas situándolas en el orden y posición en que fueron percibidas. Una razón de que ello ocurra podría ser la vastedad de impresiones que configuran la percepción humana. Son tantas y diversas que la mente no encuentra en la memoria la función mental suficiente para reproducirlas convenientemente, es decir, de acuerdo a la sucesión correcta en que van apareciendo en el horizonte perceptivo. En esa incapacidad de la memoria, surge la imaginación como función mental que suple a la memoria en la tarea de copiar el orden y la conexión de las ideas.

La imaginación tal como la concibe Hume, tiene para nosotros el papel decisivo para entender su concepción de experiencia, y su criticidad de las categorías de la metafísica tradicional, como también su concepto de causalidad y la misma explicación de la inferencia y el razonamiento. La imaginación y sus potencias operadoras son las que explican a nuestro juicio su escepticismo.

En principio reconoce Hume que la imaginación realiza las operaciones fundamentales de la mente: análisis y síntesis. Observemos en primer lugar la operación de analizar propia de la imaginación: La imaginación separa las ideas, y las impresiones, puede dividir ahí donde hay precisamente divisibilidad. Tiene la función de “trastocar y alterar el orden de sus ideas” (Hume, 1984: 40) La razón de ello está en que las impresiones son separables: “no hay dos impresiones que sean absolutamente inseparables” (Hume, 1984: 40) - a menos, claro está, que se trate de impresiones de sensación o impresiones simples que son el límite de la divisibilidad operada por la imaginación, y que de suyo son indivisibles. No es que tales impresiones simples se den así en su aislada

indivisibilidad. Siempre se dan en relación con, pero cuando la operación del análisis no puede descubrir ninguna relación más con qué situarla, nos hallamos ante la idea simple de una impresión indivisible, que es precisamente la impresión original como ya dijimos. Y decimos idea porque la imaginación opera con ideas no con impresiones, aunque como también ya se dijo, las ideas tienen en las impresiones su correlato.

“Donde quiera que la imaginación perciba una diferencia entre ideas será capaz de producir una separación entre ambas”. (Hume, 1984: 40) Y este análisis operado por la imaginación podrá permitir identificar a los elementos de un todo divisible, hasta llegar a los elementos indivisibles, finitos y últimos de la división.

Más relevante es la operación de síntesis de la imaginación. La imaginación como dijimos suple a la memoria ahí donde esta no llega a replicar la conexión percibida por los sentidos, no llega a colocar a las ideas, que son imágenes de las impresiones en la posición y orden en que sucedieron tales impresiones. Esa conexión, es reeditada por la imaginación y recibe el nombre de asociación de ideas.

Hume no puede dar razones, otra vez, de por qué opera así la imaginación. Una suerte de espontaneidad de la mente, en este caso, la espontaneidad de una fuerza suave (“gentle force”), valiéndose de cualidades intrínsecas a las ideas, las irá uniendo y relacionando de modo que replique, ahora a su manera, el orden de las percepciones. No hay una causa conocida que explique esta fuerza suave, sólo podemos describir que opera así en la imaginación, y que, además, resultan decisivos para su operar tanto las pasiones y emociones como los sentimientos humanos.

La asociación de ideas es posible en primer lugar por esta fuerza suave. Pero no podría darse si las ideas no fueran sintetizables, unibles, conectables, y anexables entre ellas. Aquello que posibilita la asociación y que se halla en las mismas ideas - “some bond of union *among them*, some associating quality, by which one idea naturally introduces another” (Hume, 1984: 41) - recibe el nombre de cualidad: “these qualities *produce* an association among ideas” (Hume, 1984: 41) Estas cualidades son: las semejanza, la contigüidad en el espacio y el tiempo, y la relación causa-efecto.

Por esta concepción de la asociación de las ideas posibilitada desde la mente y las cualidades de las mismas ideas, no es posible pensar que una idea se conecte con otra por azar, sino que responde a un orden bien definido: habría una explicación para que a una idea le suceda inmediatamente otra. Por un lado parecería ser la conexión que la memoria puede reflejar de la conexión que ha copiado del horizonte perceptivo humano, pero en realidad, como observaremos más adelante, la motivación fundamental que organiza tal conexión es de orden emocional: son los sentimientos, pasiones y emociones los que organizan finalmente la asociación de ideas que realiza la imaginación.

2.3. Percepciones simples y percepciones complejas

Lo que podamos decir de las percepciones simples en realidad es lo mismo que cabría decir de las impresiones simples o de las ideas simples. Una percepción simple es una impresión simple, que tiene su correlato en la idea simple: son indivisibles, son concretas porque la impresión lleva consigo su “magnitud” en la “ideación” que por reflexión de la mente la representa en la idea. La idea no está por ello alejada o es ajena a la impresión, o la percepción sensible que es de donde proviene como copia que es de la misma. Lo fundamental de su simplicidad es su indivisibilidad.

Las percepciones complejas, por el contrario, son divisibles. Son ideas complejas que la imaginación puede separar e identificar: Hume las agrupa en tres clases: Relaciones, Modos y substancia. Las ideas complejas son posibles por la síntesis asociativa que procura la imaginación y las cualidades de asociatividad de las mismas ideas. La función sintética de la imaginación provocada por la espontaneidad de una “fuerza suave” que opera en la imaginación, y los atributos de las ideas de semejanza, contigüidad y causa-efecto sobre todo, son las que construyen estas ideas.

Las ideas complejas de relación son siete: Semejanza, identidad, Espacio-Tiempo, Cualidad, Cantidad, Contrariedad y Causa – Efecto. Es preciso notar en primer lugar que pareciera haber una repetición entre algunas de estas ideas complejas y las cualidades asociativas de las ideas. La explicación que

hallamos al respecto es que: cuando hablamos de ideas complejas estamos hablando de categorías o conceptos abstractos que se han podido formar a partir de las condiciones antes mencionadas propias de la imaginación y que tendrán la función, a su vez, de ordenar nuestro razonamiento en una determinada perspectiva. Por la categoría de semejanza, por ejemplo, puedo establecer una relación entre dos objetos de mi percepción, y señalar respecto de ellos una semejanza o diferencia particular, aquella que la síntesis de mi imaginación establece guiada fundamentalmente por cómo emocionalmente responde a las impresiones sensibles originarias de ambos hechos. Las ideas complejas son así, constructos abstractos que permiten razonar o establecer juicios sobre lo que se percibe. Las cualidades asociativas de las ideas en parte hacen posible esta construcción. Entonces, en el caso de la semejanza, es por un lado una cualidad asociativa de las ideas, analizada por la imaginación, pero se constituye como constructo abstracto que permite el pensamiento por la síntesis de la imaginación. Lo mismo habría que decir de la más importante de ellas: la relación causa-efecto. La relación bajo la cual un hecho es considerado como causa, y otro como efecto de la misma, es un producto sintético de la imaginación, que bajo la idea compleja de causa-efecto, puede poner en esa relación ambos hechos, no significando objetivamente que uno realmente sea causa y el otro sea efecto. De por qué opera de este modo se verá con amplitud en la sección tercera de este estudio dedicado a la teoría del conocimiento de Hume, por ahora cabría decir que por un lado habría en las ideas, según Hume, una cualidad intrínseca que tiende a vincularlas a unas con otros **como si** una fuera causa y la otra efecto. Esto es lo que descubre la imaginación cuando analiza una relación de ideas, o un hecho de la percepción en la que es posible observar tal relación. Pero, por otro lado, cuando se observa cómo opera la mente al razonar, Hume observa que la imaginación realiza una síntesis que organiza lo observado gracias a una idea compleja, o abstracta, que permite justamente categorizar a un hecho como causa y a otro como efecto del primero.

La idea compleja de identidad, en el mismo sentido, es “aplicada a objetos constantes e invariables... común a todo ser cuya existencia tenga alguna duración”. (Hume, 1984: 43) La persistencia en el dominio de la percepción de un determinado objeto lleva a reconocerlo como “un” tal objeto, diferenciable y

reconocible como “tal” por la capacidad que brinda para ello la idea compleja de identidad.

Es preciso tener una consideración especial con las ideas complejas de Modos y Substancia:

La idea de substancia, como la de modo, no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que posee un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar – a nosotros o a otros – esa colección. (Hume, 1984: 45)

Como síntesis de la imaginación la substancia y los modos son un resultado de haber colectado bajo un “algo” un determinado “ser”, que tradicionalmente se ha definido como substancia – o modo. Esta colección y síntesis ha sido operada por la imaginación y en ello la substancia, los modos y las relaciones tienen la misma fuente de origen. Pero, quedando establecido también que esta síntesis tiene en los sentimientos su verdadero resorte constructor. Hume establece a continuación una diferencia entre ambas ideas complejas, substancia y modos:

Pero la diferencia entre estas ideas consiste en que las cualidades particulares que forman una substancia son referidas por lo común a un algo desconocido en que se supone inhieren; o bien, concediendo que esa ficción no tenga lugar, se supone que al menos están estrecha e inseparablemente conectadas entre sí por las relaciones de contigüidad y causalidad. El resultado de todo esto es que, cuando descubrimos que una nueva cualidad simple - sea cual sea – guarda la misma conexión con las demás, la incluimos entre ellas, aunque no entrará en la primera concepción de la substancia. (Hume, 1984: 45)

Y más adelante, hablando específicamente de los modos, afirma:

Las ideas simples de que están formados los modos representan, o cualidades que no están unidas por contigüidad y causalidad sino dispersas sujetos, o cualidades en que su principio de enlace – aun uniéndolas en un sujeto – no es considerado como fundamento de la idea compleja” (Hume, 19984: 45)

La substancia por tanto es una idea compleja en primer lugar, porque es el resultado de la síntesis asociativa de la imaginación que ha colectado determinadas cualidades fundamentales a un algo determinado que sirve de centro pero de lo cual no se tiene mayor impresión sensible, y por tanto es una idea, verdaderamente ficticia, o imaginaria, la razón de que se pueda dar tal ficción está tanto en las cualidades asociativas de tales ideas que posibilitan tal

enlace en la medida en que se hallan próximas, son contiguas y por otro lado, en la medida en que tal conjunto de ideas simples puede sintetizarse en una suerte de “unidad” por caer bajo la categoría de causalidad. Así, si una nueva cualidad aparece y por su cualidad asociativa, como idea simple que es, puede anexarse a las anteriores fundadas en tal “unidad” ficticia, se añade siempre y cuando cumpla también con la regularidad y necesidad que exige la idea compleja de causalidad. La substancia entonces se puede predicar de “un” objeto, porque presenta tales cualidades que regularmente le acompañan y se asocian creando la ficción de ser un tal sujeto, determinado y permanente.

Los modos, aunque pueden acompañar a tal “unidad” objetual, y cumplir con la asociatividad de toda idea simple y por eso conectarse con otras ideas en torno a esa “unidad”, al no poder ser sintetizadas por la contigüidad y causalidad dado que no representan para la imaginación una relación fundamental con la “substancia”, aparecen como sus modos, y son susceptibles de aparecer como tales en otras substancias, sin que su ausencia en la presente suponga para la “substancia” un dejar de ser, o un ser otro.

Lo decisivo al considerar este aspecto de las ideas complejas de modos y substancias es reparar en que en primer lugar, son decisivas para la configuración de un “sujeto” del que se puedan predicar ciertas cosas, el que las ideas que la componen lo hacen porque se hallan en relaciones de contigüidad y causalidad entre ellas y por ello son aptas para anexarse y fluyan hacia una unidad por una “Fuerza suave”; o porque puede la imaginación vincularlas precisamente porque caen bajo las relaciones de contigüidad y causalidad. La mente puede ubicarlas en la proximidad espacio temporal tal como para “armar” así con ellas una unidad, y porque puede establecer, por razones más ligadas a los sentimientos y hábitos humanos, relaciones de causalidad con tales substancias, o propiedades substanciales que las lleva a ser consideradas **como** causa de determinados efectos. No hay substancias sino aquello que nuestras pasiones y emociones nos hacen considerar como tales.

Es tan relevante la explicación de cómo vemos una substancia donde no hay más que ideas simples articuladas precisamente por la imaginación que Hume insiste en decir que aquello sobre lo que se vinculan es un “algo desconocido”, un referente vacío para el espejismo que nuestra mente crea y

que acepta guiada por los hábitos y las emociones. Se puede decir de la idea lo mismo que de las impresiones sensibles: "...nuestros sentidos... no nos transmiten sino una simple percepción, y no nos entregan nunca la más pequeña referencia a algo más". (Hume, 1984: 189)

Una consideración final y no por ello menos importante es la referida a la relación que hay entre las ideas abstractas, o ideas complejas y las impresiones simples y particulares. Cómo podrían ser estas ideas complejas concretas y particulares y contener la vivacidad de las impresiones simples, si lo que usualmente sabemos y observamos cuando razonamos es que más bien conforme establecemos relaciones solemos ir más allá de las impresiones concretas, y más si el pensamiento busca la universalidad para referirse a un conjunto de individuos. La única manera de salvar el problema sería la de encontrar particularidad en la universalidad, y dar cuenta de tal síntesis.

Para Hume, las ideas abstractas, complejas, al final son siempre individuales. No sólo por lo que ya vimos que ocurre con las ideas complejas, que siempre están referidas a las impresiones originales de dónde derivan, sino porque es imposible que la mente pueda considerar una idea en abstracto en general, pues la capacidad de representar de la mente, la síntesis que realiza la imaginación, la hace a partir y con impresiones que han sido copiadas con toda su dimensionalidad y carga emocional definida:

Las ideas abstractas, por consiguiente, son de suyo individuales, aunque puedan hacerse generales en la representación. La imagen de la mente es sólo la de un objeto particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que si fuera universal (Hume, 1984: 48)

No hay para Hume una idea, por ejemplo de triángulo o del color rojo que no venga con las cualidades sensibles copiadas de las impresiones de sensación: un triángulo, cuando es representado por la mente, por la síntesis de la imaginación, es un triángulo con determinadas magnitudes: "ninguna impresión puede hacerse presente a la mente, sin estar determinada en sus grados de cantidad y cualidad" (Hume, 1984: 47) Y también: "es por completo absurdo el suponer que un triángulo realmente existente no tenga una proporción de lados y ángulos" (Hume, 1984: 47) De modo que las ideas abstractas aparecen como tales por obra de la costumbre, son construidas por la

imaginación pero en realidad no existen, no hay detrás de ellas nada, nada a que apunte la universalidad como una supuesta realidad.

Otro interesante detalle que marca Hume es que aquella idea compleja o abstracta en su universalidad no puede nunca contener “todos” los individuos a los que hace referencia en su generalidad, es por ello que ese universal no deja de ser un particular o individuo a fin de cuentas. La universalidad de las ideas complejas formadas por la imaginación es entonces aproximativa, pero no son universales que supongan en su universalidad la totalidad de los hechos supuestamente contenidos en ella:

Nosotros nos formamos la idea de individuos siempre que empleamos un término general; *que* raramente, o nunca, podemos agotar el número de esos individuos, y *que* los que quedan están representados solamente por medio del hábito por el que los rememoramos cuando la ocasión lo requiere. Esta es, pues, la naturaleza de nuestras ideas abstractas y de los términos generales; y es de esta forma como resolvemos la paradoja anterior de *que algunas ideas son particulares en su naturaleza pero generales en su representación*. Una idea particular se convierte en general al ser unida a un término general; esto es, a un término que por una conjunción debida a la costumbre guarda relación con muchas otras ideas particulares y las hace fácilmente presentes a la imaginación (Hume, 1984: 49-50)

En este párrafo, nos parece, Hume termina explicando la razón de por qué nuestro razonamiento, persuadido por la costumbre, asume la universalidad de una idea, por la ampliación que ella sufre al ser enlazada, en y por la asociatividad de la imaginación, con un término o idea que supone precisamente generalidad. La asociación de ideas tiene entre otras funciones las de amplificar la cobertura de las ideas simples y concretas, y en la asociación tornar la mirada a la universalidad que así de ella brota por la costumbre: “Si las ideas son particulares por naturaleza y a la vez finitas en número, solamente por costumbre pueden hacerse generales en su representación y contener bajo sí un número infinito de otras ideas.” (Hume, 1984: 51)

Si la costumbre es la que consolida la imagen producida por la imaginación tanto de ideas complejas como de relaciones causales, y esto para conducir nuestros razonamientos, es preciso fundamentar que las ideas ciertamente proceden de unas impresiones de sensación “atómicas”, indivisibles. Esto nos llevará a considerar la naturaleza de la idea de espacio y considerar si

tal cosa como el espacio existe, y si hay un espacio separado de las impresiones que tenemos del mismo.

3. El espacio y la idea de divisibilidad infinita o el fundamento del atomismo sensible de David Hume

Para Hume la divisibilidad infinita es una idea de la imaginación y como tal no se corresponde con una impresión de los sentidos: es el producto de la síntesis imaginativa a partir de las impresiones de sensación que son las impresiones originales y que, como ya vimos, por obra de la asociatividad de las ideas simples se ha constituido en una idea compleja muy persuasiva. Una práctica intuitiva conduce a ella, pues podemos imaginar un espacio infinito que es infinitamente divisible por tanto. De esto deriva también la idea de una mente que puede pensar lo infinito, y la misma condición de infinitud para la mente.

Hume refuta la idea de divisibilidad infinita y la idea de extensión infinita y la idea de extensión misma al poner en consideración el hecho de que si hubiera una divisibilidad infinita no podría corresponderse con la idea de una cosa finita. Ella, la cosa finita de ser divisible de modo infinito sería mayor a lo que ella es de sumarse la totalidad de sus partes. Entonces la divisibilidad infinita es una suposición a la que nos arrastra la síntesis imaginativa y las cualidades asociativas que construyen la idea compleja de espacio. El supuesto de este argumento es el de que no podemos ejercer la divisibilidad infinita sobre el infinito a menos que el infinito sea algo, y siendo algo concreto tendría que ser algo finito, una cosa finita. Pero por el argumento entonces ni hay el infinito ni es posible la divisibilidad infinita, mas queda la cosa concreta finita como posibilidad de ser divisible. Pero como ya se dijo, esa cosa finita concreta, en realidad es un conjunto de cualidades o ideas simples sintetizadas por la imaginación bajo la idea compleja de substancia, por ejemplo.

Algo análogo ocurre con las ideas de unidad y extensión; la idea de divisibilidad supone la idea de extensión que es divisible. Pero no hay una totalidad sin elementos que compongan esa totalidad. De modo que aquello que percibimos es esa cosa a la que atribuimos uno, y aquella otra, que sumada a la

primera nos da el número dos. Pero ni el uno ni el dos son algo fuera de las cosas percibidas. Tampoco existe la unidad como tal, sino aquella cosa que aparece **como** una unidad. Lo mismo ocurre con la extensión. La existencia en sí es un postulado de la imaginación pues sólo podemos tener percepciones de cosas que aparecen como extensas, y divisibles, pero no hay ideas que correspondan con la extensión y divisibilidad como tales.

Por otro lado, la divisibilidad infinita es imposible porque diluye la unidad que se divide así como la misma totalidad, ya que ambas suponen la idea de finitud. Entonces lo que parece que hay o de lo que tengo percepción es en realidad un “algo” que se percibe, del que tengo impresión e idea. Algo que aparece como unidad, y como un todo, y que puede ser parte de un todo, pero ya es una suposición pensar que son infinitas partes o infinitos elementos. De modo que no sólo la imaginación ha construido la idea ficticia de infinita divisibilidad, sino también, la idea de un infinito de partes que componen un aparente todo. Tendríamos que decir, de acuerdo a Hume, la síntesis imaginativa, la capacidad asociativa de las ideas simples que las componen así como el hábito o la costumbre propias del razonar humanos.

“La idea de extensión no es sino una copia de estos puntos coloreados y del modo en que aparecen” (Hume, 1984: 49) Si tenemos la idea de extensión es entonces por lo que postula la imaginación a partir del proceso de asociación de ideas que opera en la mente. La base de esa idea abstracta lo constituyen las particulares y concretas percepciones que son ampliadas y llevadas a términos generales al “ser unidas a términos generales” (Hume, 19984: 60): “Todas las ideas abstractas no son en realidad sino ideas particulares, consideradas bajo cierto respecto” (Hume, 1984: 60)

Lo que se afirma del espacio, también se puede afirmar del tiempo. No hay tiempo, lo que hay es la percepción de cosas que “suceden”, hay la experiencia de la sucesión de los objetos, la duración. El tiempo como el espacio en sí, no son objetos de la experiencia, y no existen sino como ideas abstractas postuladas por la imaginación. (Tampoco es admisible que algo inmutable dure)

Así, a partir de las consideraciones precedentes se puede concluir que de acuerdo a Hume, la mente es finita, luego no puede captar lo infinito. Ya por su finitud, ya porque la misma infinitud es una idea abstracta postulada por la

imaginación, y que no es sino el conjunto de cosas finitas e indivisibles que aunque también supuestas aparecen **como** existentes y persistentes en su modo de darse a mi percepción.

Así, es imposible la divisibilidad infinita que se postula desde la misma teoría de los números que postula la irracionalidad de los números y la infinita divisibilidad como algo real; más bien, lo que aparece a los sentidos y que se postula como una idea-impresión particular “real” es lo finito indivisible como último elemento de todo lo que aparece como distinguible y separable.

Eliminada la posibilidad de la divisibilidad infinita, desaparece también, la idea de extensión infinita, la cual sería así (infinita) por la supuesta divisibilidad infinita. El espacio es un postulado de la imaginación como una extensión infinita. Lo más certero que podemos decir del espacio es que lo constituyen una suerte de puntos coloreados, como sus elementos finitos e indivisibles, tangibles y dados a la percepción con esas características físicas cuantificables. El espacio es una copia o imagen, como idea compleja de la imaginación, de esas impresiones de sensación finitas. Y se postula como un espacio por la relación de contigüidad que hay entre cada punto coloreado, aunque nunca tengamos la impresión de sensación del espacio. Como ya dijimos es la síntesis de la imaginación y la asociación de ideas, acompañadas de la costumbre las que operan en la construcción de una idea abstracta de espacio.

Lo mismo cabría decir del tiempo, siendo la sucesión de instantes finitos e indivisibles, los que generan la experiencia de sucesión y por ende construyen con la imaginación la idea de un tiempo. La unidad, el todo y la existencia tienen el mismo origen imaginario.

Correlativamente a la extinción de la idea de espacio y de la idea de tiempo, como algo en sí y separado, sucede también la eliminación de la idea de un vacío o de un algo carente de materia. Por la conclusión precedente sólo es posible la percepción de aquello que es finito e indivisible, es entonces tangible, y nunca algo vacío. “Algo vacío” sería una contradicción en los términos.

La hipótesis de que los cuerpos son infinitamente divisibles es absurda en la medida en que no sería posible la comparación entre dos cuerpos pues sería imposible descubrir p.e. cuál es mayor dado que son igualmente infinitos cada

uno. De donde se tiene que postular un límite como elemento finito indivisible y separable por la imaginación, como correlato imaginativo y copia de lo que la mente puede percibir o que se muestra más bien como tal “unidad” finita y concreta, es decir, perceptible. Es lo único que, aunque postulado por la imaginación como unidad es sin embargo algo que tendría correlato sensible: un punto coloreado.

Si esta premisa es cierta resultan supuestos imaginativos de la matemática el punto, la línea, el plano, etc. La razón: son conjuntos de puntos que por ciertas relaciones de contigüidad nos llevan a intuir y postular tales figuras o elementos geométricos. Postulados de la imaginación que hallan correlato sensible en la simple comparación, pero que con certeza no existen como tales punto, línea, plano...

El vacío en un sentido sí existe, sí es algo, pues por experiencia se puede ver como hay un lugar donde no hay nada y ahora hay algo en ese lugar, o también en ese tiempo. Pero siguiendo las premisas establecidas por las que a una idea le corresponde una impresión y que en su finitud indivisible cada impresión es particular y concreta, el vacío no podría ser sino lo mismo que el espacio: una idea abstracta supuesta o postulada por la imaginación.

Estos postulados de la imaginación, que actúan a partir de lo ofrecido a la percepción por las impresiones, son fruto de sus operaciones de asociación como ya dijimos. Por ellas el mundo se nos aparece como si fuera lo que parece, un mundo con espacio, con tiempo, líneas, curvas y vacío, con unidad y totalidad.

La causa última de por qué es así nos dice Hume que excede su propósito filosófico: el tan sólo quiso mostrar que así son las cosas de modo que expresamente declara un escepticismo respecto de una explicación última de por qué el mundo se ordena de ese modo y para y por nuestra mente. El escepticismo que encierra esta posición sobre la causa última se expresa también en su consideración sobre cómo el mundo se circunscribe a lo que es el límite de la potencia asociativa de la imaginación y las emociones y la costumbre asociada a ella:

Nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones. Dirigimos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible;

llevamos nuestra imaginación a los cielos, o lo más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites. Éste es el universo de la imaginación, y no tenemos más ideas que las allí presentes (Hume, 1984: 85)

El espacio, el tiempo y la existencia son ideas que no existen separadas de las impresiones o percepciones que se tienen de las cosas. En realidad la imaginación forma estas ideas complejas a partir de lo que las emociones y pasiones humanas operan en la síntesis imaginativa que tiene como material de su trabajo las impresiones simples e indivisibles de sensación, pero fuera del mundo de las impresiones tales ideas no **son** nada.

Las mismas impresiones nos hacen suponer un “algo” ahí, pero de hecho sólo tenemos una impresión cuatificable, medible y con puntos coloreados que en relación con otras nos dan cuenta de un “algo” ahí. Como este “algo” da la impresión de que permanece y persiste en la existencia como una suerte de substancia, ideas complejas que ya se desmontaron, le atribuimos la sucesión temporal, el tiempo y de ahí la imaginación va más allá y postula un tiempo fuera de las cosas, lo mismo que postula respecto de las relaciones de contigüidad en las que está ése “algo”, un espacio. Y así ocurre con la misma existencia, que la imaginación la puede pensar separada de las cosas que se presentan como existiendo para mi percepción.

Ni hay idea de existencia como algo separado. Ni hay un algo que exista separado y ajeno a mi mundo de percepciones. Lo existente es algo que así aparece. La persistencia en la impresión, su duración y contigüidad, me lo manifiestan como existente, pero no tengo ninguna evidencia de que aquello exista, y de que exista fuera del foco de mi percepción.

Los sentidos fracasan a la hora de mostrarme la cosa tal como es. Y de ello puedo postular sólo que mi mente es finita y son finitas por ende aquellas cosas que percibe **como si** existieran.

Cabría agregar sin embargo, y finalmente, que en relación al supuesto considerado en el primer punto de la observación preliminar, el relativo a la mente, habíamos establecido que la mente es algo que se autopostula pero que no se configura como algo definido, no es una substancia, más bien aparece

como una construcción de la imaginación que permite situar las percepciones. Esta “inmaterialidad” de la mente no es contradictoria con su consideración de finita, pues arribamos a la finitud de la misma no porque así sea de hecho, sino que es así como se tiene que postular desde los elementos indivisibles que la van constituyendo como un todo, pero no siendo efectivamente ni un todo, ni un algo definido. Su finitud es al fin y al cabo una razón postulada desde la concepción del espacio como una sucesión de puntos coloreados, no siendo los puntos más que el límite necesario para concebir precisamente la conjunción de las partes en un todo. La mente tiene la misma constitución postulada. En sí no es más que un haz de sensaciones vinculadas a un yo imaginado.

4. Descripción de la inferencia y sus límites: síntesis

El análisis precedente había descubierto qué elementos constituyen la capacidad de sentir y pensar de la mente humana. Habíamos descubierto, por obra de la capacidad de analizar de la imaginación que hay un dominio de percepciones, que se dividen en impresiones de sensación e ideas, que eran un tipo de impresiones fruto de la reflexión realizada por la mente sobre la impresión ofrecida por los sentidos. Que estas re-presentaciones, no tan vivaces como las mismas impresiones, eran a su vez copiadas por la mente constituyendo el dominio de la memoria y la imaginación, y que la imaginación mostraba tener dos funciones bien definidas: analizaba y separaba ahí donde las ideas fueran susceptibles de ser separadas, y sintetizaba, es decir enlazaba y asociaba ideas en virtud de las cualidades asociativas de las mismas ideas, y en virtud, sobre todo de las pasiones, emociones y sentimientos que animan la actividad imaginativa.

Este análisis también descubrió el tipo de ideas abstractas o complejas que la imaginación llegaba a formar a partir de la vinculación posible entre las ideas simples. Y estableció, entre otras cosas, que existen relaciones, modos y substancia, como grupos de ideas complejas y que funcionan como esquemas mentales favorables para la operación de razonar o elaborar argumentos, propia de la mente. Que por lo tanto, en la construcción de estas ideas complejas, como

espacio, tiempo, substancia, vacío entre otras, ya había un modo de plantearse la operación del razonamiento humano, pues no son estas ideas complejas más que construcciones de la actividad asociativa de la imaginación, articuladas por los sentimientos que estas ideas despiertan y que con ello generan precisamente el enlace para que la mente asienta a la hora de identificarlas como “algo”, o una “existencia” o una “substancia”. Así, por ejemplo, ocurre con la idea de cantidad que no existe propiamente hablando, aunque tengamos impresiones particulares y concretas susceptibles de ser cuantificadas. Aquello cuantificable es la impresión, si hay un algo detrás de la misma es algo que puede uno suponer, diría Hume, pero pertenece al dominio de lo realmente desconocido.

La razón, qué duda cabe, es la que está vinculada con esta condición de la mente que le lleva a creer o suponer la existencia de tales “entidades”. Precisamente, de esta manera de construir asentimiento por parte de la razón y de cómo en realidad opera detrás de ella, de hecho, la imaginación y los sentimientos en ella fundados, trata esta última parte del estudio de la teoría del conocimiento de David Hume.

Si las cosas son así, tal como se han ido planteando hasta el momento uno se podría plantear la pregunta de en qué principio fundar la certeza. Y cómo podríamos estar ciertos sobre lo que hasta aquí considerado en torno al conocimiento, cómo si al parecer todo el análisis realizado corresponde a la imaginación y no a la razón. Por qué no podríamos poner nuestra confianza en la razón y qué nivel de certeza podría alcanzar el ser humano si los enlaces que dan cuenta de los hechos son realizados por la imaginación y especialmente por los sentimientos, emociones y pasiones que la animan.

El análisis que realiza la imaginación, y Hume describe, ha llegado a establecer como dado por hecho que nuestra mente supone entidades y objetos, hasta la idea misma de un sujeto que conoce como existentes por sí, independientes de la relación, de conocimiento o de simple contacto en que pudieran estar. La hipótesis planteada por Hume de que al principio y al final hay solo impresiones y que ellas configuran la totalidad de lo existente **para** nosotros, habría encontrado en el desarrollo del argumento que refuta la imposibilidad de la divisibilidad infinita su principio fundante, de modo que el atomismo de la percepción, la reducción de todas la impresiones a los átomos indivisibles y

particulares, y concretos de las impresiones de sensación, desplaza la certeza racional de los asertos y en general nuestros juicios sobre las cosas al plano de lo probable, en la medida en que las ideas complejas que permiten interpretar el enlace de las ideas simples se articulan por la imaginación, por la repetición de las cualidades asociativas que unen a las ideas simples entre sí, sobre todo la repetición del orden causal entre ellas, repetición que genera la creencia de que uno de los hechos es causa del otro, creencia que no se funda en que efectivamente un objeto esté vinculado al otro independientemente de mi observación y evaluación, sino por el contrario, creencia que halla su sostén y fundamento en la repetición que estimula el sentimiento o emoción y afirma así una visión de costumbre sobre tal relación. Es decir, Hume ha querido establecer que no tenemos razones fundamentales para considerar como verdad absoluta nada que ella, la misma razón, establezca. Por ello, insistimos en afirmar que el trabajo de análisis, siendo coherentes con el planteamiento de Hume, como la función sintética de la mente, corresponde a la imaginación. La razón es halada por la costumbre. Pero conscientes de la naturaleza de la razón, Hume considera que lo que ella proponga como conocimiento cierto debe considerarse en realidad como conocimiento probable. Conocimiento cierto parece solo haber en el dominio del conocimiento abstracto como el de el álgebra y la aritmética: “Tan sólo el álgebra y la aritmética parecen ser las únicas ciencias en que pueda efectuarse una argumentación de cualquier grado de complejidad, conservando sin embargo exactitud y certeza perfectas” (p.88) Se podría argumentar que ello ocurre dado que en él se pueden establecer juicios y relaciones al margen de las impresiones sensibles cuantificables, es decir, dado que los principios matemáticos estarían en un nivel de abstracción muy alejado del terreno de las impresiones sensibles.

La razón en cambio establece juicios no en virtud de las impresiones y la repetición o recurrencia de las mismas. “Todas las clases de razonamientos no consisten sino en una comparación y descubrimiento de las relaciones, constantes e inconstantes, que dos o más objetos guardan entre sí” (p. 90) Como ya dijimos una idea compleja es un supuesto de la imaginación que no puede contener en sí la totalidad de las impresiones de sensación posibles referidas en la idea compleja, así el valor de verdad de la idea compleja, si se nos permite tal

término, es aproximado, los juicios sólo serán probables, y en la medida en que la relación establecida por la razón sea recurrente se puede decir que es más probable. Cuando Hume define experiencia señala esa dirección hacia la comprensión de lo que es la razón y lo que ella puede:

Sólo por experiencia podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro. La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. De este modo, recordamos haber visto esta especie de objetos que denominamos llama, y haber sentido esa especie de sensación denominamos calor. Y de la misma manera recordamos mentalmente su conjunción constante en todos los casos pasados. Sin más preámbulos, llamamos a los unos causa y a los otros efecto, e inferimos la existencia de unos de la de otros. En todos los casos por los que sabemos de una conjunción entre determinadas causas y efectos, tanto estas causas como estos efectos han sido percibidos por los sentidos y están presentes a la memoria. Sin embargo, en los casos en que razonamos acerca de causas y efectos, sólo uno de ellos es percibido o recordado, mientras que el otro se suple según nuestra experiencia pasada.” (Hume, 1984: 102)

Al analizar la operación de la razón: inferir, descubre Hume que experimentar es recordar. No recordar ideas previas, sino que los esquemas mentales, las ideas complejas nos hacen “ver” de un modo específico. Cada experiencia en realidad es la actualización de un esquema que se fue consolidando por obra de la imaginación. Obviamente la base de todo este trabajo lo constituyen las impresiones de sensación, las impresiones simples y básicas que configuran y dan contenido a las ideas complejas en la medida en que sus re-presentaciones han sido copiadas por la memoria y la imaginación. La experiencia no debe ser considerada entonces como la sensación sensible. Habría que repetir que Hume establece como horizonte de comprensión del conocimiento humano el ámbito perceptivo humano y en él distingue impresiones de ideas, impresiones de sensación e impresiones de reflexión e ideas simples e ideas complejas. Éste análisis, no identifico experiencia y sensación, pues la experiencia es un condición compleja: involucra las impresiones y las ideas, las impresiones de reflexión. Involucra sobre todo la espontaneidad de las impresiones, la espontaneidad de la fuerza suave y la espontaneidad de las

pasiones, emociones y sentimientos, de modo que tiene mucho sentido vincular a la experiencia más que con la sensación, con la memoria, el primer escenario en el que la mente busca establecer la misma conexión, entre ideas, que la conexión dada en el horizonte de las impresiones. Es por ello que a ese nivel no hay forma que la experiencia informe de un objeto como causa de otro: a ese nivel de las impresiones sólo hay acaecimiento de hechos diversos y a veces contiguos espacial y temporalmente, semejantes y comparables. La tarea de la comparación la hará la razón pero sirviéndose precisamente de las representaciones que le provee la imaginación. Siguiendo de alguna manera la pauta de las emociones y la costumbre que vincula a un hecho con otro. La razón sigue entonces la pauta de la experiencia, que no es sino un recordar:

Recordamos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos; **recordamos** también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. De este modo, **recordamos** haber visto esta especie de objetos que denominamos llama, y haber sentido esa especie de sensación denominamos calor. Y de la misma manera **recordamos** mentalmente su conjunción constante en todos los casos pasados” (Hume, 1984: 102)

Entonces la razón procede así a inferir, a dar cuenta, establecer razones, y específicamente, procede a identificar causas y efectos. Debiendo quedar en ello claro que la razón en el fondo es halada por la imaginación y nos lleva a un convencimiento errado sobre el mundo circundante, pues no hay precisamente razones para establecer, sin lugar a dudas, las causas de nada, y si procede en esa dirección es por obra de la imaginación y la costumbre:

Aún ayudada por la experiencia y la observación en su conjunción constante en todos los casos pasados, la razón no puede mostrarnos nunca la conexión de un objeto con otro. Por tanto, cuando la mente pasa de una idea o impresión de un objeto a la idea de otro, o creencia en él, no está determinada por la razón, sino por ciertos principios que asocian las ideas de estos objetos y las unen en la imaginación. (Hume, 1984: 105)

No obstante Hume establezca esta limitación de la razón procede sin embargo a brindar argumentos por los cuales la misma idea de causa es cuestionada y refutada. En primer lugar argumenta contra la necesidad de la causa: No se puede probar, afirma, lo absurdo de pensar el todo sin causa, tampoco se puede probar el absurdo de pensarlo con causa, de modo que si da

igual pensarlo con o sin causa, desaparece la idea de una causa necesaria para que el todo exista.

Pero, mientras anula la necesidad de la causa para explicar los hechos, salva el dominio de los hechos, aunque sea la imaginación la que los ordene según la “regla” de las pasiones, emociones y sentimientos y la cualidad asociativa de las ideas: Que sea indiferente la existencia de una causa necesaria, no quita que lo “causado” exista. Aquello “existe”, es algo para mis percepciones **como** existente, gracias a la operación mental de asociaciones y la imaginación, siendo indiferente el que tenga o no causa de su ser. Lo que no puede conocer es que hay detrás de aquello que aparece **como** existente para la mente, ni tampoco por qué, cuál es la real causa y razón que explique por qué el entendimiento humano opera así:

Por lo que respecta a las impresiones procedentes de los sentidos, su causa última es en mi opinión perfectamente inexplicable por la razón humana. Nunca se podrá decir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser. (Hume, 1984: 99)

En segundo lugar, pretende eliminar la causa sui o causa de sí mismo, es decir, una razón que se explique así misma y funcione como principio irreductible de la explicación del mundo, pero sobre todo para probar que no habría contradicción en pensar el mundo sin causa: Pensar un objeto como causa de sí mismo supone pensarlo como que tendría que existir antes de comenzar a existir, lo que es absurdo, entonces pensarlo sin causa no lleva a pensarlo como causa de sí mismo, y por tanto, podemos pensar el objeto sin causa sin caer en contradicción.

Por otro lado, Hume niega la existencia de Dios como causa, o de alguna fuerza productora de lo existente como su causa eficiente, del mismo modo que niega que existan las causas segundas. Considera que es un error atribuir a la materia un poder que no tiene. La crítica de la causalidad lleva a estas conclusiones.

En la misma línea de argumentación se ubica el siguiente texto en que Hume refuta la idea de poder atribuida a las cosas, como si tuvieran un poder “interno” que las anima: “Todas las ideas se derivan de impresiones, y las

representan. Nunca tenemos impresión alguna que contenga poder o eficiencia. Luego nunca tenemos idea alguna de poder". (Hume, 1984: 159)

Tampoco podemos afirmar la existencia de cualidades para el yo, el alma o el pensamiento como entidades tan reales como los objetos individuales de los que tenemos impresiones. Solemos atribuir realidad a algún ser interno por la experiencia, la costumbre y la imaginación pero de hecho no son más reales que los objetos de las impresiones:

Las acciones de la mente son a este respecto iguales que las de la materia. Percibimos tan sólo su conjunción constante, siéndonos imposible razonar más allá. En ninguna impresión interna aparece una energía mayor de la que tienen los objetos externos." (Hume, 1984: 160)

La conjunción de espíritu y materia forma el horizonte de impresiones y pasiones que organizan la representación del mundo. Una organización que no sólo no llega a mostrar ni es posible conocer el "detrás" de las impresiones, sino que tampoco puede explicar la causa de la espontaneidad de la mente:

Nada hay más evidente que el hecho de que la mente humana no puede hacerse una idea tal de dos objetos, tanto en lo que respecta a concebir una conexión cualquiera entre ellos como en comprender distintamente ese poder o eficiencia por el que están unidos. (Hume, 1984: 161)

La indagación de la causa ha mostrado más que una realidad separada de la mente, o algo en los objetos como un poder, una circunstancia de la mente. La causa es algo propio de la mente en la medida en que ella por razones ya mencionadas la establece:

La eficiencia o energía de las causas no está ni en las causas mismas, ni en la divinidad, ni en la concurrencia de estos principios, sino que pertenece por entero al alma, que considera la unión de dos o más objetos en todos los casos pasados. Aquí es donde está el poder real de las causas, a la vez que su conexión y necesidad. (Hume, 1984: 164)

Y con ello podemos decir que el análisis de la mente concluye no dando un paso fuera de la mente. Al parecer todo se reduce a la mente, y lo que vemos "fuera" en realidad proviene de la asociación imaginaria y las cualidades asociativas de las ideas, de "dentro", pero el mismo dentro es auto-puesto por los sentimientos primordiales.

Si vamos más allá y atribuimos poder o conexión necesaria a esos objetos, nunca podremos observar tal cosa en los objetos mismos, sino que es de lo que sentimos internamente, al contemplarlos, de donde sacamos la idea de poder” (Hume, 1984: 166)

Para finalizar la conceptualización y crítica de la causalidad podríamos poner en consideración el concepto que Hume da de causa en el *Tratado*:

CAUSA es un objeto precedente y contiguo a otro, y unido de tal forma con él que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro” (Hume, 1984: 167)

La causa, tal como surge desde la imaginación y las emociones y sentimientos que la determinan a ser considerada como tal, no sería sino aquella idea que se presenta como precedente a otra y cuya vivacidad es tal como para despertar los sentimientos que originan la creencia en que es tal causa para tal efecto.

De modo que la creencia no es simplemente la actitud de aquiescencia respecto de algo, es un modo de la imaginación que lleva a la construcción de la idea en un sentido muy bien definido, como causa o efecto de una causa: “la creencia es algo más que una simple idea: es un determinado modo de formar una idea... la creencia es una idea vivaz producida por una relación con una impresión presente”. (Hume, 1984: 110)

De modo que lo decisivo para la formación de la creencia, y por tanto para la estipulación de un hecho como causa por parte del razón, halada por la síntesis de la imaginación, es la vivacidad de la impresión presente: “pensar en un objeto hace que la mente pase en seguida al que le es contiguo, pero sólo la presencia real de un objeto la lleva a hacer esto con superior vivacidad” (Hume, 1984: 113) O también: “Lo que hay que considerar como causa verdadera y real de la idea y de la creencia concomitante es la impresión presente” (Hume, 1984: 115)

Lo que ocurre es que la impresión presente es la que impacta con mayor fuerza en la imaginación y despierta así la pasión, emoción y sentimiento que se adelanta a la reflexión y vincula a los objetos, la impresión presente dispara la asociatividad de la imaginación y establece las causas precisamente porque genera una creencia en base a la afección emocional que provoca en la mente:

Una idea a que se presenta asentimiento se **siente** de un modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía. Es este diferente **sentimiento** el que me esfuerzo por explicar, denominándolo *fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia* mayores... acto de la mente que hace que las realidades nos resulten más patentes que las ficciones.” (Hume, 1984: 110)

Así lo decisivo para la estructuración racional de las causas es cómo reacciona la mente a la estimulación de las impresiones presentes, a la afección sensible que se da en la medida en que no cualquier idea de la imaginación, sino, aquella que contenga más vivacidad ocasione una respuesta de creencia por haber tocado el resorte emotivo de la imaginación:

Esta creencia no consiste en la naturaleza y orden de nuestras ideas, sino en el modo de ser concebidas y **sentidas** por la mente. No obstante, reconozco que es imposible explicar a la perfección este **sentimiento** o modo de concebir (Hume, 1984: 111)

En palabras mucho más sencillas, y que sin la explicación precedente podrían conducir a error de concepción, se podría decir que la razón, en general, la mente traduce las impresiones y el mundo de percepciones de acuerdo a la lógica de las emociones, pasiones y sentimientos humanos, y que este caudal de emociones es lo que orienta a la razón al realizar sus inferencias, siendo relevantes para ello solo la vivacidad presente de la impresión. No el objeto tal cual - pues ello no existe, ello es sólo un supuesto -, no la impresión de sensación de modo exclusivo, puede ser una idea, que es también una impresión, pero tendría que ser vivaz y relevante para el mundo de sentimientos del hombre. En suma, el mundo es tal cual lo representan mis emociones.

De este modo, todo razonamiento probable no es otra cosa que una especie de **sensación**. No sólo en música y poesía debemos seguir nuestros **gustos y sentimientos**, sino también en filosofía. Si estoy convencido de un principio cualquiera, es solamente una idea lo que me **afecta** con más intensidad. Cuando prefiero un conjunto de argumentos a otro, mi decisión no depende más que de mi **sentimiento** de su mayor influencia. Los objetos no tienen entre sí conexión alguna que pueda descubrirse. Y sólo partiendo de la costumbre que actúa sobre la imaginación podemos efectuar una inferencia desde la manifestación del uno a la existencia del otro.” (Hume, 1984: 115 – 116)

Una vez mostrada la raíz de toda representación racional humana en los sentimientos humanos, estamos en condiciones de descubrir los sentimientos

capitales, que son relevantes para el utilitarismo y para el utilitarismo posterior a Hume. Nos referimos a los sentimientos de placer y dolor: “En la mente humana hay impresa una **percepción del dolor y el placer**, resorte capital y principio **motor de todas sus acciones**”. (Hume, 1984: 127)

En principio hay que decir que el dolor y el placer son ideas y como tales impresiones. Pero, en la medida en que son impresiones del “sujeto” lo configuran como tal, si se quiere, “desde dentro”. No sólo primero siento y luego aparezco como existente, sino la fórmula en Hume sería: siento placer y/o dolor y luego aparezco como existente. Los sentimientos de placer y dolor son fundantes de la misma imaginación, sin ellos no podría “existir”. El mismo sujeto aparece **como** existente en la medida en que sería un haz de impresiones conexas sujetas por los sentimientos, pasiones y emociones, pero especialmente unificadas en torno a las ideas y sentimientos de placer y dolor. No hay razones para distinguir entre idea de placer y sentimiento de placer. El principio establecido sobre la percepción es que no hay idea sin impresión, y viceversa en la medida en que toda impresión es copiada por la mente en forma precisamente de idea. Entonces la idea de los sentimientos y de los sentimientos del placer y el dolor en especial son en realidad percepciones, y percepciones estructurantes de las ideas complejas, de los razonamientos, de las creencias, del mundo circundante en general. Pero además resultan fundantes en un segundo sentido, pues no sólo constituyen la representación del mundo sino la praxis humana en él. Hume lo afirma del siguiente modo:

Así como la creencia es requisito casi indispensable para despertar nuestras pasiones, del mismo modo admiten éstas muy fácilmente la creencia; y, por ello, no sólo los hechos que nos proporcionan emociones agradables sino también, y muy a menudo, los que causan dolor llegan a ser fácilmente objeto de fe y opinión. (Hume, 1984: 128)

Un hecho se convierte en una idea, y hasta incluso en causa por efecto de la operación de la imaginación, y especialmente por efecto de la sensación que se vincula con él. La asociación, como ya dijimos responde a la cualidad asociativa de la idea, pero también y con mayor “fuerza” por la repetición de su aparición en ciertas condiciones que tienen que ver con hallarse situadas espacial y temporalmente de un modo, de modo que la contigüidad y sucesión

sean tan evidentes que generen creencia. Esta es la más decisiva razón para elevar la idea en cuestión hasta el nivel de causa, y ser hasta objeto de fe, pues lo que ha hecho la creencia así articulada es despertar la pasión que ordena y representa finalmente el mundo.

No obstante tengamos una regularidad y pasiones concomitantes que ordenan el mundo también Hume quiere dejar en claro que la representación que nos hagamos del mundo es precaria. No podemos arribar a una representación fija, quizás porque los sentimientos mismos son cambiantes y en su fluctuación muestran ahora lo que antes no se veía, y no se veía como causa. La representación entonces es temporal, casi como que se tiene que ir construyendo de nuevo una y otra vez. Es como si el mundo desapareciera cuando cierro los ojos y tuviera que reordenarlo cuando los vuelvo a abrir, es cierto que la memoria y la imaginación y la costumbre orientan la estructuración del mundo, pero como a fin de cuentas son los sentimientos los decisivos se puede decir que cada experiencia es un caso, de modo que la experiencia de una manzana no tiene necesariamente que ser la misma la siguiente vez aunque supuestamente sea la “misma” manzana. En la medida en que no hay razones para afirmar la existencia de sustancias ni nada fuera del campo de las percepciones, siempre estamos de nuevo ante un mundo que nuestra mente construye desde sus propios sentimientos: “Cada experiencia pasada puede ser considerada como una especie de caso de azar: es inseguro si el objeto existirá conforme a una experiencia u otra.” (Hume, 1984: 140)

En ese sentido sólo la recurrencia de casos hace posible considerar a algo como causa: “... la única circunstancia que puede conceder a un suceso contingente ventaja sobre otro consiste en el número superior de casos en que se presente” (Hume, 1984: 141)

Correlativamente, en el dominio de las pasiones humanas, y de las emociones y sentimientos, no podríamos hablar de una suerte de entidad subsistente y homogénea: Hume, al igual que analiza el espectro de percepciones y las descompone hasta llegar a los elementos indivisibles de las impresiones que son impresiones de sensación simples, susceptibles de cuantificación, del mismo modo acontece con las pasiones: la pasiones,

emociones y sentimientos pueden desensamblarse en partes hasta llegar a las elementales y atómicas:

...cuando un objeto produce en nosotros una pasión que varía según la diferente cantidad del objeto... es evidente, digo, que la pasión no es entonces propiamente hablando una emoción simple, sino compuesta de gran número de pasiones más débiles, derivadas de un aspecto de cada parte del objeto. En efecto, de otro modo sería imposible que la pasión aumentara cuando estas partes aumentan (Hume, 1984: 144)

Al atomismo de las percepciones corresponde un atomismo pasional que por tanto no hace posible que la visión unificada por la imaginación se sostenga de una vez y para siempre. Siempre se irá armando conforme las pasiones crezcan, decrezcan, adquieran matices y nos hagan otros y otro nuestro mundo así representado desde ese mundo pasional. Lo decisivo para este cambio o esta posible fluctuación son los grados en que se hacen presentes las ideas. La cantidad fluctuante de vivacidad en las impresiones y la fuerza y vivacidad que transmitan las ideas. Como no es siempre la misma, ni venga a la memoria con los mismos grados de vivacidad, la creencia y las pasiones entonces correlativamente también fluctuarán:

Sin algún grado de semejanza, o de unión, es imposible realizar razonamiento alguno. Pero como la semejanza admite multitud de grados diferentes, el razonamiento se va haciendo proporcionalmente más o menos firme y cierto. Una experiencia pierde fuerza cuando es transferida a casos no exactamente semejantes, aunque es evidente que aún puede retener la fuerza suficiente para poder ser fundamento de probabilidad mientras subsista algún grado de semejanza” (Hume, 1984: 145)

O también:

La disminución de la unión, así como la de la semejanza, disminuye también – como hemos expuesto anteriormente – la facilidad de la transición, debilitando así la evidencia. Y puede observarse además que esta disminución de la evidencia se seguirá igualmente de una disminución de la impresión y del oscurecimiento de los colores con los que esa impresión aparece a la memoria o los sentidos (Hume, 1984: 146)

ANEXO B

EL UTILITARISMO.

El utilitarismo es una corriente de pensamiento que tiene al siglo XIX como escenario de surgimiento y fundación. Sus principales representantes fueron Jeremy Bentham, John Stuart Mill, y Henry Sidwick. Es de destacar, en ese sentido, que el utilitarismo se halla emparentado con el esfuerzo de pensar la moralidad de los actos humanos en el mismo contexto en que se nace el pensamiento liberal y de la mano de aquel. Desde entonces y hasta ahora, la confluencia de ambas corrientes de pensamiento ha sido visible, al punto que se ha llegado a considerar que el utilitarismo sería en el fondo la plataforma moral del pensamiento liberal. Y no hay que buscar establecer relaciones forzadas entre el utilitarismo y la economía liberal, pues la adopción del paradigma utilitarista para explicar y justificar decisiones económicas es todavía hoy motivo de reflexión y estudio.

La tesis central del utilitarismo, para decirlo con cierta brevedad, es aquella que considera que aquella acción, o institución o regla o principio, es el mejor, entre muchos, si logra el beneficio de la mayor cantidad de personas. Resulta, en ese sentido un programa filosófico moral muy alentador y genera muchas expectativas, toda vez que resulta plausible para el sentido común que la finalidad de la tesis utilitaria es de por sí buena, o razonablemente la mejor que uno pudiera concebir sobre la moralidad de las acciones.

Pero al acercarnos un poco más sobre ella, resulta ser no de tan simple consideración, toda vez que hay una serie de presupuestos que han hecho que sea sin más expulsada de la categoría de moral que haría bien a los hombres; asociada con el hedonismo, el utilitarismo ha parecido servir de justificación para los más bajos intereses egoístas. Y hoy mismo, se puede concebir como un aliado de las decisiones económicas que vulneran los derechos fundamentales

de los hombres, que vulneran los principios universales a los que los hombres no podríamos renunciar si buscamos una sociedad libre, justa, e igual.

Y es que, es de destacar que poca antes de su gestación, en el esfuerzo moderno de construir un modelo racional de moralidad, hacía su aparición la tesis moral kantiana que se fundaba en ciertos principios que razonablemente todo hombre debiera seguir.

El utilitarismo se caracteriza precisamente por la síntesis de los principios en uno solo, el llamado “principio de utilidad”. Y todo otro principio se subordinaría a él. En ese sentido, los principios son configurados de acuerdo a su subordinación a la regla general y universal, o de acuerdo a las circunstancias en la que tal regla está siendo respetada.

Esa regla es la que se definió de modos diversos, aunque en los matices, existen diferencias considerables: hacer el mayor bien posible a la mayor cantidad de personas, maximizar la utilidad general, etc.

Los principios, por tanto, no son tales. Podríamos decir, entonces, que a simple vista, la ética deontológica es lo más opuesto al utilitarismo. Pero también lo sería cualquier posición principista, y lo sería incluso el postulado liberal, cuando considera que la libertad individual, como valor fundamental, es más importante que la felicidad general o de la mayoría.

Esta serie de consideraciones iniciales han llevado a especificar el utilitarismo en ciertas clases. Así, es preciso distinguir el utilitarismo del acto del utilitarismo de la regla, así como, distinguir de ambos la generalización utilitarista. Por otro lado, el utilitarismo se distingue también del consecuencialismo, que alguno han considerado no sería sino una variación del mismo postulado utilitarista inicial.

Tipos de utilitarismo

Utilitarismo de actos.

En la medida en que el utilitarismo evalúa los actos por las consecuencias, y descarta así la consecuencia y obediencia de principios, responde a un concepto de racionalidad, un concepto moderno de racionalidad, que lejos de ser una potencia pasiva a la luz de Dios, es una virtud humana, que le brinda autonomía como para decidir en cada caso qué sería lo correcto de hacer. La racionalidad que afirma el utilitarismo tiene la característica de ser una potencia humana, ligada a su ser libre y autónomo. El hombre es libre, y su racionalidad es una explicación de esta libertad humana. No está sujeto así a principios ajenos a él, y menos, a principios que contradigan lo que la evaluación racional indique hacer en cada caso particular, siendo posible, y racional, actuar de un modo en un determinado caso, por ejemplo mentir, y no actuar de modo contrario en otro caso. De donde se concluiría que decir la verdad no es precisamente un principio para la acción moral de los hombres, sino que a veces se debe decir la verdad, y a veces no.

De este modo se define el principio del siguiente modo: Un acto es correcto cuando maximiza la felicidad general. Este principio corresponde con el utilitarismo de actos. Pues según el utilitarismo de actos, se evalúa la acción individual de acuerdo a la consecuencia que genera.

Obsérvese que la palabra usada es “correcto”, y no se predica ya del acto la bondad o justicia, por ejemplo. Y es que para el utilitarismo, como venimos diciendo, la plataforma ética ha dejado de ser la base sobre la que apoyarse para elaborar una teoría sobre la moralidad de los actos humanos. Cada acto, de modo independiente, bajo este tipo de utilitarismo, es correcto si y sólo si, incrementa de algún modo la felicidad general.

De más está decir que no queda claro que se está entendiendo por felicidad, pero, si queda claro que no funciona para el utilitarismo de actos eso de acudir a una suerte de decálogo para el actuar. Por el contrario, fijándose en la consecuencia individual de su acto, lo valorará como noble, notable y hasta

moral, si beneficia a la mayoría. Aun siendo el acto, lo que comúnmente se conoce como inmoral.

Utilitarismo de reglas.

Según el utilitarismo de reglas, lo que se evalúa no es el acto sino la regla que orientó el acto, de modo que, si el cumplimiento de la regla, en los diversos actos correspondientes con ella, provocó la maximización de la felicidad, resulta una regla útil, y moralmente satisfactoria. El utilitarismo de reglas respondería a la pregunta: ¿qué normas deben guiar nuestros actos? En la pregunta no podemos ver sino una misma intención que la Kantiana, pero, el resultado de su respuesta difiere de la utilitarista, pues mientras Kant configuró los imperativos categóricos como principios siempre válidos para toda racionalidad a priori, en el caso del utilitarismo se trata de reglas que deberán guiar nuestros actos según que maximicen la felicidad general. Entonces, no habrían reglas, que en todo caso o circunstancia debieran cumplirse, sino serán aceptadas aquellas que para el caso concreto, ofrece el incremento de la felicidad general. Lo que relativizaría la adopción o no de una regla, sería la consecuencia de la misma, variable según las circunstancias de su aplicación.

Finalmente es necesario agregar, que el utilitarismo de reglas resulta “útil”, ahí donde es necesario evaluar las consecuencias de los “actos” de una institución, o la moralidad de las políticas empleadas por ella, pues, las instituciones son reglas, o están fundadas por normas, o reglas, de cierta universalidad, y a esta universalidad apunta la aplicación de las políticas que sigue una institución.

Así es de importancia considerar que el utilitarismo de reglas nos permite evaluar las decisiones que se toman a nivel institucional. Si el utilitarismo de actos, nos permite evaluar la moralidad de los actos privados, el de reglas apunta más bien, a evaluar el funcionamiento de las instituciones de acuerdo a la finalidad “útil” para la que fue creada.

Y de modo semejante nos permite evaluar la moralidad, que bajo la perspectiva utilitaria existe o no en la configuración de una ley, en la constitución de un orden jurídico. Pues, este utilitarismo de las reglas, nos permitiría evaluar la “utilidad” de ciertas leyes, toda vez que no siempre hay leyes que estén abocadas al beneficio del todo, sino de un grupo minoritario.

Ante esta tesis utilitaria han surgido críticas que resuenan desde antes que se formulara el principio de utilidad como tal. Platón es quien desarrolla esta primera objeción: pues, si bien es cierto la consecuencia de la aplicación de la regla generalmente es buena, no puede cumplirse en todos los casos, como cuando uno no devuelve un bien a su dueño, a pesar de que la regla dice que uno debería dar a cada quien lo que le corresponde. Pero, dada la circunstancia, en que el dueño esté fuera de sí, por ejemplo, producto de haber bebido alcohol, no sería moralmente recomendable devolverle su arma. A veces, la consecuencia de la regla no es buena, de modo que está se tendría que desestimar. Esta objeción, sin embargo, me hace pensar que el utilitarismo de reglas no quedaría superado, pues, como mencionamos líneas arriba, la regla que dice que lo que se evalúa por sus consecuencias serían las reglas, se mantiene como regla, a pesar que tal o cual regla sean relativizadas por las circunstancias. Justamente en ello, en no optar por una regla de modo absoluto, es en que el utilitarismo de reglas se distingue de Kant y su teoría moral del deber.

Pero mientras en sentido positivo no podríamos seguir los criterios del utilitarismo de reglas, precisamente para establecer nuevas reglas, pues correríamos el riesgo de no poder considerar los casos singulares en los cuales la regla no se cumpliría y haríamos así el mal que uno no quiere hacer. No obstante ello, podríamos acudir al utilitarismo de reglas como un método evaluativo de las reglas mismas. Y no han sido los pocos utilitaristas que afirman que más que una moral normativa que nos indique qué hacer en cada caso concreto, el utilitarismo resulta ser un método que nos permite evaluar los actos y reglas bajo las cuales actúan los hombres.

En segundo lugar, no tendría sentido hablar de utilitarismo de reglas, toda vez que las reglas no existen separadas de los actos que las ejercen, o en los

que ellas se ven aplicadas. Así, el utilitarismo de reglas supone el utilitarismo de actos, al punto que queda subordinado a este.

Pero, esta objeción resulta contraria al espíritu del utilitarismo que también es un modelo de evaluación, pues, si bien es cierto se pueden evaluar los actos individuales concretos, no teniendo sentido el utilitarismo de reglas, no se podrían evaluar las instituciones y sus políticas de acuerdo a los parámetros del utilitarismo. De modo que, resulta hasta cierto punto, coherente, usar el utilitarismo de reglas, y la universalidad que este sugiere, ahí donde es inevitable la toma de decisiones que afectan a muchos.

Utilitarismo generalizado

Responde a la pregunta Kantiana: ¿qué hubiera pasado si todos hicieran lo mismo? – pregunta que se ubica en relación al primer imperativo. Se trata de poner en consideración la consecuencia que acarrearía la realización de una acción de modo generalizado, pues, a veces, una acción en sí misma útil, realizada por todos, podría traer consecuencias malas, y viceversa.

Es Harrison⁵⁷, quien acuñó el término. De modo que distingue este utilitarismo generalizado del utilitarismo de las reglas, pues, considera que la valoración por la consecuencia útil o no, se aplica sólo a actos, individuales y concretos y no a reglas. Y el utilitarismo generalizado pretende justamente evaluar la consecuencia de un acto, aunque generalizado.

Harrison también quiso explicar la diferencia del utilitarismo generalizado del de reglas, ahí cuando afirma que el utilitarismo generalizado inquiere sobre la validez de una acción ahí donde existan reglas o no existan tales reglas.

Y lo más importante, aquello que no puede resolver el utilitarismo de reglas, lo hace el utilitarismo generalizado pues nos permite saber optar por una regla, cuando hay reglas diversas entre las que optar, y no se había podido realizar una jerarquía entre ellas. Pero, en la medida en que responde a la

⁵⁷ Harrison, J. (1952-1953) Utilitarianism, Universalization, and our duty to be just. *Proceedings of the Aristotelian society* 53. 105- 34. También: (1979) Rule Utilitarianism and cumulative-effect utilitarianism *Canadian Journal of philosophy* 9 Doi: 10.1080/00455091.1979.10717092

pregunta: qué pasaría si todos realizaran tal acción... ya no sólo no depende de la aplicación de una regla, sino que además brinda un método para afirmar la regla que permitiría una jerarquía entre las reglas.

Utilitarismo y consecuencialismo.

Finalmente, y no por ello menos importante, es la diferencia que se puede establecer entre el utilitarismo y el consecuencialismo. El utilitarismo no se identifica con el consecuencialismo, como teoría ética. Pero está profundamente vinculado desde el momento en que, al considerar que una acción es correcta *Si* ocasiona la mayor cantidad de felicidad en la mayor cantidad de personas, hay una afirmación que pondera y valora la consecuencia de la acción más que la acción misma. Así, el principio utilitario, que es, la maximización de la felicidad general, es un principio consecuencialista, pues, considera la consecuencia de la acción para valorarlo como acto útil o correcto. Y sería además el único principio moral válido, pues todo otro principio estaría subordinado a la consecuencia feliz esperada. Así, no sería correcto afirmar que siempre este bien decir la verdad, y sólo se podría considerar como correcta la acción de decir la verdad si ocasiona la mayor felicidad para la mayor cantidad de personas.

Aproximación histórica al contexto de aparición del utilitarismo⁵⁸.

Ahora observemos el contexto en que nace el utilitarismo, a fin de hallar una razón de ser, no sólo en el proceso filosófico que va desde el derrumbe de la metafísica hasta las respuestas modernas que hay sobre moral, una moral sin metafísica, sino, aquellas situaciones de hecho, como las revoluciones liberal e industrial que definieron la serie de sucesos históricos que marcaron al siglo XIX.

Inglaterra es el espacio social en el que nace el utilitarismo. La historia que lleva al nacimiento del estado inglés está dirigida en gran parte por las ideas liberales de Locke. Si bien es cierto que esta historia está marcada por la escisión de la iglesia católica, del nacimiento de la religión anglicana, lo que supone un proceso reformista tenue comparado con lo que pasó en Alemania, y si bien es cierto, influyó poderosamente la guerra civil inglesa, en la que el parlamento de

⁵⁸ En lo que sigue no pretendemos realizar una historia exhaustiva de la historia del utilitarismo, pero se puede consultar el texto de Rosen, F (2003) para profundizar en los fundadores del utilitarismo clásico.

la mano de Cronwell se hacen con el poder, es también cierto que el estado inglés fue el primero que conoció la revolución industrial, que fue una potencia económica en el siglo XIX, y que mucho del poder económico tenía que ver con la explotación de los poderosos económicamente hablando, respecto de los obreros. Esta situación aparejada con los valores de igualdad, libertad, y fraternidad, enarbolados con anterioridad en Inglaterra que en Francia, constituyen el amasijo de ideas que van a ir configurando un estilo y forma de conducirse con el poder: el liberalismo.

No son los ingleses los primeros en usar el término liberal, pues se acuñó en España con anterioridad, pero, es aquí cuando y donde el liberalismo va adquirir carta de ciudadanía mundial en los pensadores utilitaristas y economistas como Adam Smith. Es precisamente, enarbolando el principio de libertad, tan importante para los ingleses, incluso para un puritano como Cronwell, quien años antes la defendía frente a lo que él consideraba la intromisión de Roma en el culto inglés, que se va a diseñar la plataforma de pensamiento utilitaria.

Si bien es cierto con Enrique VIII la corona inglesa deja de ser súbdita de Roma, tras el advenimiento de Jacobo I y sus sucesores, que curiosamente enarbolaban ideas liberales, más liberales que los Estuardos y los defensores del antiguo régimen monárquico, la corona inglesa va a ir adquiriendo tonos cada vez más católicos, y el estado va a ir definiéndose cada vez más como un estado benefactor, y solidario. Un estado que empieza a buscar en nombre de la libertad, la igualdad entre los ciudadanos.

Curiosamente, el liberalismo tiene sus raíces en cierto espíritu aristocrático y mercantilista. La redefinición que el estado va a ir adquiriendo, empieza a contradecir los intereses de estos pequeños burgueses, o propietarios de capitales cada vez más grandes y soportados por un grueso número de trabajadores explotados. Es así que, van a enarbolar la defensa de la libertad, defendiendo con ello el respeto irrestricto de la propiedad privada, y a sí mismo, defendiendo la libertad en términos netamente individualistas. En ese sentido, es Locke el referente filosófico fundamental de esta configuración ideológica.

Fue de John Locke la tesis de que en un estado natural ideal, los hombres éramos todos, libres e iguales por la voluntad de Dios. Y además, cómo Dios. Pero esta libertad, estaba asociada a la propiedad. No podía ser un hombre libre, sino era dueño de sí mismo, de su cuerpo para empezar, pero también de sus ideas, de sus sueños, de sus creaciones, de sus deseos. Así, aparecen una serie de libertades asociadas a la defensa de la propiedad, y obviamente, aneja a esta idea, está la idea de la propiedad de bienes, que han sido logrados por el esfuerzo conjunto de la persona, por el trabajo, y como no, por el comercio, esa forma nueva y muy expandida de incrementar la riqueza.

Si bien es cierto Locke era el referente para este nascente individualismo, y para esta defensa cerrada de la libertad individual frente a la falacia socialista de la que ya se tenía noticia, y que curiosamente venía infiltrándose por la religión, es el terreno de la configuración de las leyes, de las normas, que son las que finalmente constituyen las instituciones, y la sociedad que el hombre ha creado en la modernidad, en el que intervendrán los pensadores utilitaristas.

El utilitarismo aparece así, en ese contexto en que hay una urgencia de responder a demandas sociales claras, dada la impronta social que nace por la pobreza, por la insatisfacción y explotación laboral, que nace en parte por la revolución industrial, pero también por la avaricia y el espíritu capitalista de los protestantes. Pero el utilitarismo, lejos de responder a esa demanda social, responde a los intereses de esos grupos de poder económico, liberal, y capaz de querer sostener el equilibrio social sin renunciar a la libertad individual, a la iniciativa privada, ni a la propiedad privada, la base de la riqueza de las naciones.

El utilitarismo entonces sirve de base para pensar en la moralidad de las reglas, de las normas, permite una evaluación de los actos humanos, y tendrá que guardar escrupulosa defensa de esa libertad individual que es finalmente a quien servirá desde su fundación hasta el presente. No otra es la función de las ideas utilitaristas expuestas por Bentham, William James, y Stuart Mill. Estos pensadores afirmaron sus tesis en el debate sobre la moralidad de las leyes, postulando precisamente que no es la moral, una moral específica la que deba orientarlos, sino una sola regla, que subordina a ella todo otro principio o moral: la maximización de la felicidad general, por actos que, en ese sentido son

“correctos” aunque a veces parezcan, a juicio de los que no comparten este principio, como inmorales.

Una historia semejante, pero de mayor trascendencia para occidente y el presente en general, es la que se gesta específicamente a nivel filosófico, que nos remonta hacia la edad media, y desde cuya confusión, la confusión nominalista, parecemos no haber salido hasta el presente.

Para comprender la doctrina utilitarista, sobre todos su orígenes filosóficos, es necesario poner en contexto la formación de este pensamiento. Esto nos lleva filosóficamente a la decadencia de la escolástica, a la importancia del nominalismo, a la expansión del pensamiento político de Hobbes, pero fundamentalmente a lo que Nietzsche llamaría “muerte de Dios”, y que también se puede entender como devastación del suelo metafísico del pensar humano.

Como es sabido, por quienes han revisado la historia de la filosofía, aunque se puede rastrear el nacimiento de la modernidad hasta en el mismo floreciente siglo XIII, es un sentido común hoy día entender que el colapso del pensamiento fundamental de la brillante escolástica, con maestros como Santo Tomás de Aquino y Duns Scoto, tiene que ver con la incapacidad filosófica de los herederos de los sistemas de pensamiento medieval, de hacer frente al impulso nominalista.

La devastación del terreno que habían configurado los pensadores tradicionales, desde Platón hasta Santo Tomás de Aquino, se propició ahí dónde principalmente la navaja de Occam, hacía plausible la no necesidad racional de acudir a fuentes primordiales de saber como Substancia, Acto y categorías de generalidad absoluta, pues, Occam simplificó el mundo real con los individuos, concretos y sensibles, al modo como lo pudo haber hecho el mismo Aristóteles, pero consideró que acudir a causas superiores, o suprasensibles era tan innecesario como poblar el mundo real de fantasmas. Desde entonces se consideró que aquellas palabras que hacían referencia a los primeros principios, y que habían sido el resultado de un proceso de descubrimiento racional, que arranco con el mismo Parménides, no eran más que eso: palabras, y palabras vacías.

La influencia que ejerció el nominalismo fue notable para el surgimiento del pensamiento moderno posterior, pero fundamental especialmente para el surgimiento de la corriente empirista del conocimiento. Es así como se explican en gran parte las ideas de Hume y Locke, en esa relectura empirista de Aristóteles y que origina en realidad razones para desarticular los esfuerzos racionalistas de Descartes. Y en general, los esfuerzos tardíos de reorganizar el pensamiento metafísico que ahora, en el mundo moderno, ha devenido en ontología.

La contundencia del nominalismo se deja ver con nitidez ahí donde Hume puede destruir la noción clásica de causalidad, que provenía de Aristóteles y que será de significativa importancia para el utilitarismo posterior.

Pero también, en la devastación del cogito cartesiano, que suele llevarnos a la perplejidad de no habernos más con el sujeto de nuestras percepciones. La muerte del hombre se ha abierto camino, y lleva consigo la muerte del Dios. Es verdad que la muerte del hombre, es la muerte del hombre moderno, aquel que brotara en la especulación racionalista de Descartes. Pero la desertificación del suelo metafísico no va a dejar ni si quiera en el pensamiento Aristotélico argumentos para una reconstrucción posterior.

El pensamiento moderno en parte, es por ello, un esfuerzo por responder a las preguntas por la certeza de nuestro conocimiento. Desarticulada la idea de causalidad, se había erosionado la idea de que un agente, externo a nuestra propia conciencia, fuera quien iluminase nuestra inteligencia y nos hiciera ver la verdad tal y como esta estaba frente a nosotros. La certeza había que buscarla de otro modo, y en otra superficie racional, menos metafísica, y con mayor plausibilidad que en ese gran Otro. El sujeto moderno está naciendo, y con él la idea de una naturaleza humana, de un hombre con capacidades propias, innatas, virtudes, que nada tiene que ver con fuerzas ajenas a él. Eso en un extremo, en el extremo racionalista, que todavía confiaba en lo que su propia conciencia le decía.

En el otro extremo, en cambio, estaba aquella certeza de que la conciencia no decía más que lo que el sujeto era: en principio esa suerte de

sensaciones diversas y confusas organizadas siempre temporalmente, provisionalmente, para poder vivir, y que aquello que iba configurando era de importancia, más no necesariamente verdadero, no real. Y lo real, lo más real era el cuerpo y sus múltiples y variadas sensaciones.

Si la modernidad se afirmó por un lado en la búsqueda de la certeza, y de la certeza de sus percepciones, de su conocimiento, por otro lado, la modernidad es también la búsqueda de certeza sobre la moralidad de los actos. El antiguo código resulta obsoleto ahí donde el orden de causas ha desaparecido, ahí donde la verdad se ha relativizado de modo radical y lo que es bien, no es precisamente bien en todos los casos. Occam había anticipado esta perplejidad moderna, cuando afirmó que lo que Dios quería, no era que hiciéramos el bien, sino sólo su voluntad. Dejando claro que a veces, hacer su voluntad, puede significar ir contra nuestra idea de lo que está bien. No poca relación podemos encontrar con el postulado utilitarista posterior en el que se afirma que para que una acción sea calificada de moral, no supone haber logrado el bien, o el bien moral con ella, sino lo “correcto”. Es con Bentham en que confluirán este sensualismo y esta específica manera de tratar lo moral, y el interés individual, y para definir lo legal.

1. Francis Hutcheson (1694 – 1746)

Hutcheson, en 1725, brindó una definición del utilitarismo, que sería de importancia para la definición que construiría Bentham posteriormente. Hutcheson, apelando a cierto sentido moral de virtud, nos dice que éste nos guía a la hora de discriminar entre distintas acciones para hallar la de mayor excelencia moral: aquella acción que suponga una mayor cantidad de bien, y cause felicidad a la mayor cantidad de personas posible, será la acción poseedora de virtud. En otras palabras, pero guardando el mismo sentido: la mejor acción será aquella que ocasione la MAYOR felicidad para el MAYOR número de personas. El criterio moral de este sentido moral común lo brinda la categoría de Cantidad.

Hutcheson considera con acierto que las reglas o leyes, implican la prohibición. Pero, a veces, en ciertos casos, esa prohibición puede impedir la

realización de algo moralmente bueno. No debería estar prohibido falsificar documentos cuando quien lo hace es un hombre de bien perseguido por un régimen totalitario e inhumano. Pero, permitir la falsificación de documentos de manera general, traería más malas consecuencias que buenas.

El sentimiento moral tiene la certeza que tienen los cinco sentidos. A este sentimiento moral está asociada la bondad moral, según Hutcheson. Y no cabe en él duda, pues en el sentimiento moral no interviene la voluntad. Le sucede al sentimiento moral, que “ve” el bien o el mal, lo que le sucede al ojo que ve luz o sombra ahí a fuera: no depende de la voluntad que el ojo vea la luz que de hecho está ahí fuera.

El mismo Hutcheson especulará sobre la conveniencia de hacer reglas que tiendan al bien general. En la medida, afirma, en que tales reglas aseguren el beneficio general, entonces, estamos ante la certeza de que el derecho a hacer o demandar, o poseer cualquier cosa, está justificado. No queda en ningún caso especificado de qué modo éste bien general quede definido, pues parece un sentido general común, vacío, donde uno podría colocar cualquier cosa que parezca beneficio social. Lo cierto es que para Hutcheson los derechos sobre ciertas cosas, como bienes, están legitimados desde el momento en que tal acción, de hacer con ellos, de poseerlos o de demandarlos, incrementa el beneficio. Hutcheson, no explicó cómo se logra este beneficio general. Lo da por sentado. Se podría terminar afirmando que se podría expropiar un bien a un particular cualquiera, sobre la idea de que al hacerlo estaríamos beneficiando a la mayoría, bajo la idea de lo que uno cree que es el bien para esa mayoría.

2. David Hume (1711 – 1776)

Mención aparte merece David Hume. Es el más escrupuloso continuador del nominalismo de Occam, y lleva adelante la desarticulación tanto de la estructura de la explicación causalista aristotélica, como del ego cartesiano. Y en ambos procesos, deja abierto el camino para pensar en la inducción como

método de conocimiento, pero sobre todo, queda abierto el espacio para el reino de las probabilidades, en el que, Hume parece una suerte de filósofo de la mente al mismo estilo del pensamiento oriental que afirma que todo es mente.

Cómo su teoría del conocimiento nos parece relevante para el objeto de nuestro estudio, se puede leer nuestro análisis del mismo a partir de nuestra lectura del *Tratado de la naturaleza humana* en el anexo que adjuntamos al final de esta investigación. La presente síntesis de su moral utilitaria debería leerse como una continuación de las conclusiones escépticas a las que se arriba en ese estudio. Nos parece por otro lado, relevante Hume porque permite hacer más evidente la razón de la contradicción entre el liberalismo y el utilitarismo de Mill, precisamente por el hecho de que Mill en relación al conocimiento de la naturaleza va más allá de Hume y plantea un modo de superar el escepticismo del escocés, sin saber que con ello trazaba la línea del empirismo, tan fecundo para la ciencia moderna, y tan obsoleto, por ejemplo, para la física de partículas actual, y la mecánica cuántica.

En ese sentido lo primero que habría que mencionar es que para Hume la teoría filosófica no sirve para vivir. Nadie se conduce frente al mundo **como si** éste existiese. O nadie pone en cuestión su propia identidad bajo la idea de ser un conglomerado de impresiones articuladas por la imaginación: en la vida común, en la cotidianidad que poco tiene que ver con las razones filosóficas, uno tiene que habérselas con un marco de situaciones frente a las cuales debe tomar decisiones. Así en primer lugar, dado que las decisiones se sostienen por las inferencias que uno hace del mundo, de la vida y demás, lo que resulta determinante es la recurrencia de impresiones que aparecen como causa y que orientan la decisión en un sentido. Esa es la razón por la cual los hombres apelan a las costumbres y no precisamente al mandato de sus pasiones, que sería más bien lo natural y lo consecuente con la filosofía que ha desnudado el fondo pasional de las razones: "... la diferencia de nuestra conducta, al preferir el número mayor, no depende de nuestras pasiones, sino de las costumbres y de **reglas generales**." (Hume, 1984: 145)

Estas reglas a su vez pueden tener dos orígenes, dependiendo de en qué depositemos nuestra mayor confianza. Como ilustrado Hume ya ha mostrado la

raíz equívoca de considerar a Dios como causa primera o final, o como causa eficiente. Dios no es causa en ningún sentido, pues la misma idea de causa en primer lugar no existe como tal, y en segundo lugar, se atribuye a un hecho la condición de causa dado que hay cualidades asociativas de las ideas que así se vinculan, como causas unas y efectos otras, y porque la costumbre, halada por la imaginación y sobre todo los sentimientos, emociones y pasiones configura a un hecho antecedente la condición de ser causa de un hecho consecuente. No habiendo razón para ello. Hume es categórico al respecto: “cualquier cosa puede producir cualquier otra” (Hume, 1984: 169)

Pero como ese principio no sirve para el cotidiano vivir resulta que se acude a las costumbres, siendo una de ellas la que optan los más temerosos: la fe. Al parecer los hombres son algo o muy conscientes de la insustancialidad de la realidad, de la vida misma. Pero al no haber unidad sustancial, al no haber elementos fijos para comprender el mundo, al no haber un horizonte de principios siempre válidos y establecidos también se difumina la idea de finalidad y la de principio, razón por la cual, los hombres, los “temerosos”, guiados por los sentimientos de placer y dolor, y de acuerdo a una economía de sus sentimientos, acuden a un principio eterno que sería Dios, considerando que con Dios gozarían de mayor placer y evitarían mayor dolor. Pero esa sería una opción; la otra opción sería acudir a la moral utilitaria como modelo moral para la vida cotidiana y política.

Resulta relevante la idea que del ámbito de la naturaleza se extrapola al ámbito de la moral. Para Hume no hay razón para hacer distinciones entre estos dos dominios. Hume, como dijimos, analiza y describe el mecanismo del entendimiento humano partiendo el horizonte de las percepciones, que en tanto impresiones e ideas van a ir configurando todo, el mundo y el sujeto, las causas e incluso la razón de las creencias. En ese sentido, su objetivo no fue el mostrar por qué las cosas ocurren de ese modo, o cuál es la causa última que explica la totalidad del mundo, y sobre todo, la causa última que explique el proceder de la mente y sus facultades o funciones. Sólo quiso mostrar lo que de hecho es. Y para ello acudió a dos procedimientos propios de la imaginación: el análisis y la síntesis, de modo que mostro lo que de hecho ocurre cuando la mente percibe y lo que de hecho ocurre cuando razona e infiere. En consecuencia, lejos de su

teoría se halla el razonamiento deductivo que parte de ciertas premisas que dada su universalidad y necesidad condicionan la inferencia de modo que la conclusión debe ser una consecuencia con semejantes características universales y necesarias.

El cuestionamiento de la inferencia deductiva por parte de Hume, sostenida en parte en su consideración de las ideas complejas y su incapacidad de contener la totalidad de las ideas simples y las impresiones de sensación indivisibles, como en ser particulares y concretas a la vez, lleva a la conclusión de no poder ver en la razón un procedimiento inferencial cuyas conclusiones sólo podrán aspirar a ser probables, en el mejor de los casos, lo más probables dado el grado de intensidad y vivacidad de las ideas simples o impresiones presentes.

Si para el caso de los juicios sobre la naturaleza no cabe hablar de necesidad o deber ser, pues solo podemos aspirar a lo más probable dado el caso y la intensidad de las impresiones presentes y la fuerza emotiva de la imaginación así estimulada, lo mismo cabe para el caso de los asuntos morales: “la distinción entre necesidad moral y física no tiene fundamento alguno en la naturaleza” (Hume, 1984: 168)

Hume no elimina la necesidad del horizonte de las percepciones. Es decir, entre el azar y la necesidad él quiere establecer que las relaciones, aunque difieran en grado de conectividad por las circunstancias siempre renovadas en que la mente recrea el mundo, los elementos no se asocian por azar. Las cualidades asociativas de las propias ideas eliminan el azar. Pero, la necesidad de la relación es en todo caso una necesidad organizada desde la mente y por la imaginación y los sentimientos humanos. De modo que la moral no podría partir de supuestos o principios que tendrían que asumirse de tal modo que necesariamente los actos consecuentes con tales principios sean juzgados por los mismos, tal como ocurre con el saber cierto del álgebra y la aritmética. Tampoco se puede ensayar como si de experimentar con la moral se pudiera. Debe entonces considerarse un principio, el más probable para las relaciones humanas en las que se busque el mayor placer y se evite el mayor dolor, y ello en la medida en que tampoco los actos humanos pueden estar librados al azar

sino a la necesidad de responder a los imperativos emocionales de la mente: los sentimientos de placer y dolor.

Se podría decir que aquello que constituye la finalidad de la moral y la política en la filosofía de David Hume, vendría a ser la búsqueda consciente e inconsciente de la sobrevivencia por parte de la especie humana. El principio moral que se oriente en este sentido entonces no sería uno sino estará constituido por un conjunto de reglas que orienten la acción individual y social en ese sentido. Ese conjunto de reglas a su vez puede instituirse de modo natural o bajo el régimen político más idóneo para el fin buscado: Hume consideraba que este sistema era el monárquico.

Así se expresa Hume en los *Diálogos*: “insatisfechos de la vida, temerosos de la muerte. Tal es la cadena secreta, digo yo, que nos tiene atados. Continuamos nuestra existencia porque se nos aterroriza, no porque se nos soborne” (Hume, 1964: Dialogues: X: 438) Hume entiende que de modo individual y colectivo conviene el respeto de las reglas que llevan a la conservación de la vida. A la sobrevivencia. Estas reglas no pueden ser exhortaciones que hablen del cielo y del infierno y que provoquen emociones pasajeras pero no siempre un compromiso con la acción. Hume consideraba que las reglas deberían llegar a la médula de las emociones humanas, ahí donde se hallaban en su espontánea naturalidad el placer y el dolor. Los castigos entonces eran más efectivos para educar la conducta y moderar los apetitos que nos alejasen de la conservación de la vida.

Por razones semejantes también consideraba que en lo social las instituciones nuevas no son buenas por ser nuevas, sino que lo son en la medida en que lleven a la conservación de la existencia. En ese sentido se deberían conservar aquellas que han sobrevivido al “darwinismo institucional”, en que nos apegamos a las construcciones del pasado porque intuimos en ellas una sabiduría implícita que la razón humana no siempre es capaz de distinguir” (Trincado, 2008: 37)⁵⁹

⁵⁹ Estudio preliminar de Estrella Trincado Aznar en Hume, 2008.

Lo mismo ocurrirá a la hora de considerar la historia y la evaluación del pasado: “Admiramos el pasado porque su propia capacidad de existir lo hace virtuoso. Tememos el futuro porque es desconocido e inexistente. Por ello, cada paso hacia el futuro se ha de dar, afirmaba Hume, mirando hacia el pasado” (Trincado, 2008: 38)

Las reglas entonces debían estimular en los hombres la búsqueda de la sobrevivencia que en buena cuenta se podía lograr ya siguiendo los instintos de los mismos hombres, que impulsados por las pasiones, especialmente por la propia dinámica del placer y el dolor, habían instituido un conjunto de costumbres, que antes de ser removidas debía evaluarse su utilidad, considerando los beneficios (placer) y consecuencias negativas (dolor) que ello reportaría. Es significativo en este sentido el concepto de “natural sentimiento de benevolencia” entre las personas. Hume creía que funcionaba en el hombre un instinto natural que volcaba a los hombres a la ayuda mutua y la solidaridad a pesar de que regularmente pareciera que cada quien vela por sus propios intereses.

La idea de justicia entonces no sería sino la institución de un poder, y de unas reglas, deseados por todos, que aseguren, en el presente, el mayor placer y evite el mayor dolor, considerando fundamentalmente que no hay mayor placer que la conservación de la propia vida.

Como no se trata de una razón ordenadora y racional, externa a la dinámica de la vida y de los instintos, la que instituye la idea de justicia a partir de esa concepción de justicia precisamente, se podría decir que para Hume, el poder se legitima no precisamente por un acto voluntario, “sino por un hábito involuntario de sumisión a los líderes actuales” (Haakossen, 1996: 112-113)⁶⁰

Sumisión a los líderes actuales en la consideración previa de que se deben conservar las instituciones que han sobrevivido al pasar el tiempo y en los que los hombres han encontrado instintivamente el mejor respaldo para su búsqueda de paz y sobrevivencia. En ese sentido, el hábito involuntario debe ser reforzado por un sistema político y educativo que refuerce ese sentido de

⁶⁰ Citado por Trincado (Hume, 2008: pp. 41-42)

moralidad. Las reglas no tendrían que contradecir ese orden “natural” de los instintos humanos, más bien tendrían que reforzarlo apelando al miedo y la corrección violenta de modo que quede claro qué causa dolor y qué placer, y cómo se debe actuar para conseguir el placer y la sobrevivencia.

Es de destacar que en tales consideraciones Hume aparece como un representante del iusnaturalismo, puesto que la concepción que tiene de un gobierno que fluya de acuerdo a ese instinto natural de los hombres como especie lo colocaría en la perspectiva filosófica según la cual la justicia obedece a las leyes de la naturaleza. En este caso, a lo que de hecho es el hombre como especie, y como de hecho sigue su instinto natural de búsqueda del mayor placer y la sobrevivencia:

De hecho Buckle (1991)⁶¹ considera que Hume en su solución de problemas de la teoría legal natural, forma parte de la tradición iusnaturalista. Los principales disturbios en la sociedad surgen de la poca fijeza de los bienes que llamamos externos. El remedio a este mal es dejar estos bienes en el mismo lugar que las ventajas constante y fijas de la mente y cuerpo a través de una convención establecida por todos los miembros de la sociedad”. (Trincado, 2008: 43)

Como en la filosofía de Hume no es posible partir de alguna concepción de bien, mucho menos de una idea de bien a priori, se entiende que hay una construcción dinámica de los bienes que buscan los hombres, y esta sigue de algún modo, la propia naturaleza de la mente humana. Así las reglas que instituyen los hombres – y que perviven en las costumbres -, siguen esta dinámica y se conservarían de modo inflexible aún a pesar de que parezcan perjudiciales. Hume, en ese sentido, y de acuerdo a Estrella Trincado, se ubicaría del lado del utilitarismo de la regla. Sólo habría una situación en la que las reglas tendrían que ser modificadas o suprimidas: cuando la vida está en riesgo.

Cómo se construyen los bienes que tienen que mantenerse presentes en las reglas y las costumbres es algo que tiene que ver con su teoría de las pasiones morales, con su atomismo de las pasiones que se corresponde en general con su visión atomista de la realidad. Como mencionamos, no hay en Hume una distancia entre su concepción gnoseológica y su concepción moral. Y

⁶¹ Buckle, S. (1991), *Natural Law and the Theory of Property*, Clarendon Press, Oxford.

así como ocurre en su especulación sobre el comportamiento natural, no explica por qué la naturaleza en general se comporta como él describe que se comporta, ya sea a nivel de la mente o de lo dado en la dimensión de las percepciones, también cuando analiza el comportamiento moral de los hombres, no busca explicar cómo debería comportarse el ser humano, sino más bien mostrar lo que el hombre es de hecho. Y lo que ocurre de hecho es que así como las pasiones, emociones y sentimientos son decisivos para la organización del mundo y su conocimiento, también las pasiones resultan elementales para la comprensión de las acciones humanas: “Según Hume... la razón nunca mueve el deseo o la voluntad, y sólo el sentimiento lleva a la acción. La mente, por un instinto natural, tiende a unirse con el bien – placer – y evitar el mal – dolor.” (Trincado, 2008: 49)⁶²

Pero aquí Hume, siguiendo el atomismo gnoseológico y físico previamente explicado, y en concordancia con él, concibe que las mismas pasiones están compuestas de partes, de elementos que también deberíamos suponer indivisibles, asunto relevante para poder encontrar la gradación de las pasiones y que en unos casos exista un más y en otros un menos de determinada pasión. Pues la pasión por tanto, no es algo que exista por sí. Podemos hacernos una idea de la pasión, de hecho, pero ese sería un segundo momento, el momento en que la imaginación ha logrado sintetizarla y articularla de acuerdo a las emociones primarias del placer y el dolor.

El placer y el dolor son entonces las emociones fundamentales sobre las que se constituyen las pasiones, y además se convierten en la finalidad - para alcanzarla (placer) o para evitarla (dolor) - de las pasiones, que son las que deciden a la hora de instituir reglas y aceptar o rechazar costumbres o hábitos.

En la moral de Hume entonces prima la “razón” del instinto, que dijimos opera como una estructura mental de la especie humana, que “sabe” qué es lo que le conviene para lograr sobrevivir y vivir placenteramente. La mente, orientada por esta natural sensibilidad al placer (deseo) y al dolor (aversión) constituye, a partir de “átomos pasionales”, un yo, que será desde entonces quien será el sujeto que posea las pasiones, y que pueda también reconocerlas

⁶² El subrayado es mío

en otros. Que pueda admirarla o sentir la desazón en relación a otro. Que pueda finalmente, por este atomismo pasional, reconocer niveles de involucramiento pasional, en sí y a partir de sí, en otros. Es por este yo que es posible la simpatía como veremos.

La pasión considerada en estado puro, entonces, es decir, la pasión que no se ha convertido en objeto de la imaginación y se sintetiza en idea, es lo que llama Hume pasión directa y son las siguientes: deseo, aversión, pena, gozo, esperanza y miedo. Repárese como se forman como tales a partir de su vinculación con el dolor o el placer: como ya dijimos el deseo es al placer como la aversión es al dolor, y la pena al dolor como el gozo al placer, y la esperanza al placer, como el miedo al dolor.

El yo sería un haz de estas pasiones. Una construcción de la imaginación, necesaria para identificarlas y buscarlas, pues sin un yo como referente no tendría sentido desear el placer y evitar el dolor. Pero al mismo tiempo, un yo para quien se movilizan las pasiones. Es decir, el yo sería la fuente y la finalidad de las pasiones: “Como dice Tasset⁶³ (1999: 56) la idea de yo es en cierto modo origen y consecuencia de la pasión” (Trincado, 2008: 50) Es la fuente porque se constituye como un canal, fijado por la imaginación, para conducir el instinto natural hacia la consecución del placer; pero es una finalidad, porque lo que harán las pasiones será encontrar reglas de vida que le aseguren al hombre, como fin o meta de la acción, una vida placentera, o por lo menos le aseguren la sobrevivencia y la consecución de estos fines junto a otros yo, que tienen la misma naturaleza y aspiración pasional.

A partir de la constitución del yo como referente pasional las emociones fundamentales del placer y el dolor se articulan como las pasiones indirectas: orgullo y humildad, siendo afín al orgullo el placer y al dolor la humildad. Hay otras pasiones indirectas, obviamente pues se trata de pasiones fruto de una reflexión de la mente sobre sí misma, una síntesis de la imaginación de las emociones que tienen un soporte como el yo: estas son la ambición, la envidia y la generosidad. Pero son el orgullo y la humildad las fundamentales a la hora de

⁶³ Tasset, J. L., (1999) *La ética y las pasiones*, Servicio de Publicacións de Universidade da Coruña, La Coruña

construir o identificar las reglas y consolidarlas en costumbres sociales. Son las que también deberían tener en cuenta los gobernantes y educadores para poder instaurar un poder que organice la sociedad hacia los fines relativos al incremento del placer y la sobrevivencia “proporcionando estímulos a la conducta individual... orientándola a intereses de largo plazo” (Trincado, 2008: 47) Trincado lo resume en el siguiente pasaje:

Si toda la moralidad se funda en el dolor o placer que surge del proyecto de una pérdida o ganancia que puede resultar de nuestro propio carácter o del de los otros, todos los efectos de la moralidad deben derivarse del dolor o placer y, entre el resto, de las pasiones de orgullo y humildad. El origen de los derechos y obligaciones morales surge de que la constitución primaria de la naturaleza hace que ciertos caracteres y pasiones, por su sola contemplación, produzcan dolor o placer. La observación de virtud produce placer y del vicio dolor. Orgullo por tanto, es la impresión agradable que surge de la mente cuando la visión de la virtud, belleza o riqueza nos hace satisfacernos con nosotros mismos, y humildad es lo opuesto. (Trincado, 2008: 53)

El último punto a tratar es el de la idea de justicia y su relación con la simpatía. La simpatía en Hume es un concepto que liga el deber individual del hombre con su deber legal como ciudadano. La simpatía es así un concepto que resulta vinculante. La admiración de la virtud está asociada a la utilidad social que reporta. Del mismo modo, el vicio se rechaza por su inutilidad personal y social. Se puede decir que el efecto de la práctica de la virtud será el placer tanto personal como social, y así la virtud se convierte en objeto de deseo individual y fin del orden social. Cuando los miembros de una comunidad, guiados por las emociones fundamentales: placer y dolor, y estimulados por la imaginación, que ahora refiere las pasiones a un yo por ideas o pasiones indirectas como el orgullo y la humildad, se conduce o disfruta cuando ve a otros experimentando dolor o placer, se puede decir que la imaginación ha ocasionado la impresión de simpatía. Esta impresión es tan poderosa que “adquiere fuerza para convertirse en una pasión y producir una emoción igual que cualquier afección original” (Trincado, 2008: 61) Esa emoción es la simpatía y Hume la considera fundamental al punto que considera que por ella las sociedades son capaces de sobrevivir, que es la meta final de las emociones fundamentales.

Por la simpatía se da la natural disposición social al cumplimiento de las reglas por encima del interés privado. Pero no podría darse la emoción de la simpatía si no fuera posible a su vez la comparación entre las pasiones padecidas por un yo y otro. Aquí Hume acude a una adición o disminución de las pasiones, asunto sobre el cual versa la comparación que funciona como condición determinante de la simpatía:

“El examen directo del placer ajeno nos proporciona naturalmente placer; por tanto, produce dolor si se compara con nuestro propio placer. El dolor ajeno por sí mismo nos resulta doloroso, pero en cuanto que acrecienta la idea de nuestra propia felicidad, nos proporciona placer” (Hume, 1984: 326)

Inevitablemente observamos en esto cómo la simpatía tiene finalmente al Yo como referente último, y si puede la simpatía ocasionar un bienestar social, será en la medida en que la regla a acatar es tan beneficiosa para todos que **así** se pueda satisfacer también el interés privado, y le parezca además al yo que es ello lo que se satisface en primer lugar.

La simpatía está sujeta entonces a las “dimensiones” de las pasiones, a esas “cantidades” que varían y que hacen posible la comparación entre ellas. Ellas estimulan a la imaginación de modo diverso al punto que pueden ocasionar una empatía fuerte o débil, generando con ello resultados también diversos: “cuando una simpatía con el dolor es débil produce odio o desprecio en virtud de la primera causa, y que si es intensa, produce amor o afecto en virtud de la segunda” (Hume, 1984: p.333) Es decir, no basta sentir simpatía con el dolor ajeno, es necesario que la simpatía sea fuerte para que ella, la simpatía, lleve al Yo a sentir amor, una suerte de compasión que incluso conduzca a la acción y la buena voluntad. Si la simpatía es por el contrario débil, el resultado será la indiferencia o indolencia frente al que sufre o padece dolor.

Esta referencia al Yo de la simpatía puede llevar a interpretar la moral de Hume como de corte individualista, o incluso, como un antecedente de la justificación del egoísmo. Pero, recordemos que el Yo es una idea, secundaria y propuesta por la imaginación. Las emociones fundamentales del placer y el dolor tendrían que ser las que superen esta dificultad generando una tensión social hacia el placer y la sobrevivencia. Pero, es claro que en este punto hay mucha

ambigüedad, ya que Hume, en su teoría ética ancla el acatamiento de las reglas y las costumbres en el Yo, y por eso entiende que las pasiones indirectas requieren de la conciencia del Yo: El Yo es instalado así, por la imaginación, como sujeto y objeto de las pasiones con las que se articulan las reglas. El Yo es quien por un instinto natural de posesión o de propiedad identificará como objetos de sus pasiones al orgullo y la humildad, referentes fundamentales para la construcción de las reglas y las costumbres sociales. De modo que resulta difícil desplazar la motivación fundamental de las reglas fuera de ese dominio, a un antes inconsciente e instintivo mundo de emociones fundamentales.

3. Jeremy Bentham (1748 – 1832)

Antes de citar la formulación del principio de Utilidad tal como lo define Bentham, es preciso recordar algunas cosas. Primero, que Bentham pertenece al grupo de aquellos liberales que encuentra en la escena de lo legal el dominio en el cual puede influir decisivamente para responder así a la tendencia “social” que pretendía invadir el espacio de la libertad individual, tan importante para pensadores como él.

En segundo lugar, que ya el esfuerzo por resguardar tal individualismo con esquemas morales ajenos al discurso substancialista de la metafísica tradicional había sido realizado por escritores que influyeron poderosamente en él como Hutcheson, Paley, Priestley, Hume, Adam Smith, Berkeley, Condillac y Helvecio, pero de modo fundamental Locke.

En tercer lugar, el utilitarismo será impulsado de modo decisivo por John Stuart Mill, pero es con Bentham, quien a su vez recoge las ideas ya antes expuestas de utilitaristas contemporáneos, que el utilitarismo adquiere ciudadanía en el mundo de las ideas del siglo XIX. Después de Bentham aparecen los seguidores del utilitarismo, y grandes difusores del modelo: los Mill, James y su hijo John Stuart.

Finalmente cabe destacar que el espíritu liberal de Bentham, que tan esforzadamente quiso hacer notar en la consideración moral de las leyes, será

algo de fundamental influencia en el liberalismo español, y de rebote, en el liberalismo hispanoamericano, que vio nacer en ese mismo contexto histórico, en el que viajaban las ideas de Bentham al nuevo mundo, las grandes gestas independentistas americanas. Pero, es preciso agregar, que Bentham no fue tan innovador en las consideraciones políticas – pues era seguidor, finalmente, de Locke – como en moral, y en la moralidad de las leyes.

A la hora de definir el principio de utilidad Bentham se expresa del siguiente modo en *Una introducción a los principios de la moral y la legislación*:

La naturaleza puso al género humano bajo el dominio de dos señores soberanos: el dolor y el placer (...) Al trono de esos dos señores está vinculada, por una parte, la norma que distingue lo que es recto de lo que es errado y, por otra, la cadena de las causas y de los efectos. (p.11)

Bentham, en la misma línea de pensamiento empirista, se sitúa en la proximidad de la certeza de los sentidos. Organiza de este modo dos dominios que se hallan en la naturaleza humana. Llama la atención que Bentham acuda a la idea de una naturaleza humana, pero, era también lo propio de aquel tiempo, aunque se trataba de una naturaleza libre por esencia. Y libre, pero determinada por naturaleza al dolor y al placer, y libre para optar por aquello que causa placer.

Es esta orientación sensorial y natural humana, la que le conducirá a establecer qué es lo correcto y qué no lo es en plano moral y legal. No resulta de ningún modo nuevo el planteamiento éste en el que la fuerza de la argumentación radica en el nuevo peso que adquiere el sujeto, en este caso el sujeto que siente placer y dolor, y que es capaz de escoger entre uno y otro.

No es ya una idea de bien, ni una causa de bien, la que gobierne al hombre y lo conduzca por la senda del acto moral. Ahora es el propio hombre quien, siendo capaz de sentir, de modo cierto y evidente el placer como el dolor, busque el mayor placer y evite en lo posible cualquier dolor.⁶⁴

⁶⁴ Es muy interesante la caracterización que hace Berlin de Bentham: “Bentham y Mill creían que la educación y las leyes eran los caminos de la felicidad. Pero si se hubiera llegado a descubrir un camino más corto, en forma de pastillas,... ellos, hombres fanáticamente consecuentes, lo hubieran aceptado como una alternativa mejor, por más eficaz quizás menos costosa” (Mill, 2007: 15)

Pero además entiende Bentham, que ese sentimiento humano es capaz de organizar la vida del hombre al punto de poner bajo las categorías de lo moral y lo inmoral, aquello que se asocie al mayor placer de los hombres y al mayor dolor de los mismos correlativamente.

Más adelante afirma en el mismo texto:

El *principio* que afirma la mayor felicidad y bienestar de todos aquellos cuyo interés está en juego, como siendo el correcto y apropiado, y el único fin de la acción humana correcto y apropiado y universalmente deseable; es decir, de la acción humana en cualquier situación y particular en la de un funcionario o grupo de funcionarios que ejercen los poderes de gobierno. La palabra *utilidad* no indica tan claramente las ideas de placer y dolor como lo hacen las palabras *felicidad y bienestar*; ni nos conduce a la consideración del número de los intereses afectados, o sea al número como constituyendo la circunstancia que contribuye en mayor proporción a la formación del criterio que está aquí en cuestión: *el criterio de bueno y malo*, el único por el cual puede juzgarse adecuadamente la decencia de las acciones humanas en cada situación (Bentham, 2008: 11)

Aunque Bentham se esfuerza por aclarar el criterio que permite reconocer como moral un acto, y lo llama, más que placer: “Felicidad”, no logra distinguir la felicidad de modo tal que tuviéramos un concepto asequible y definido del mismo. En el presente párrafo, se puede entender que la felicidad es el fin que todo hombre que se diga moral tendría que buscar, y que la misma no es individual, aunque la búsqueda sea individual, sino tiene carácter “social”. Es decir, que el acto será moral si, siendo individual, se encarga de buscar el mayor bien posible, la felicidad, de los demás. Así, lo que hace que algo sea justo, es la utilidad de lo mismo, y que sea bueno, será igualmente su utilidad. Y es útil aquello que maximiza la felicidad general. No hay pues, como ya sabemos, algo que sea justo en sí o bueno en sí, lo justo lo es sólo y en la medida en que resulte útil, es decir en la medida en que incremente la felicidad del todo.

Finalmente dice Bentham en el mismo texto:

El interés de la comunidad es una de las expresiones más generales que pueden ocurrir en la fraseología de la moral: no es extraño entonces que a menudo pierda su sentido. Cuando tiene alguno, es el siguiente: la comunidad es un cuerpo ficticio, compuesto de las personas individuales que se considera que lo

constituyen como si fueran sus miembros ¿Cuál es, entonces, el interés de la comunidad? La suma de los intereses de los diversos miembros que la componen. (2008: 12)

A diferencia de Aristóteles, pero en la misma línea de pensar de Hobbes, piensa Bentham que la sociedad es fruto de un acuerdo, fruto de un pacto u orden artificial creado por el mismo hombre, en suma un artificio pero con una finalidad creada y buscada por el hombre.

El hombre no es pues un ser social por naturaleza. Su sociabilidad está relacionada con la satisfacción de sus intereses. Y de sus intereses además, más primordiales, pues están asociados a la maximización del mayor placer, a la búsqueda de la felicidad, pero que se entiende en término de utilidad: lograr que más personas sean más felices cada vez en ese orden que las mismas personas han creado y pueden modificar de acuerdo a los renovados intereses de todos los tiempos

Estatus científico del utilitarismo

El principio de utilidad, como principio moral no puede ser probado. La razón que provee Bentham es la siguiente: el principio utilitario sirve para probar la moralidad de las acciones humanas, en tanto posee tal condición, no podría ser lo que prueba probado a sí mismo. De este modo, funciona como principio, en el sentido en que son principios indemostrables los principios de la metafísica. P. e. el primer motor. O como ocurre con el saber matemático: el principio tendría la consistencia axiomática para la evaluación de los actos humanos.

Para Ayer (1958), el principio de utilidad más que una proposición verdadera o falsa, es una recomendación. Está a nivel del lenguaje en la categoría de las exhortaciones que nos son por tanto proposición alguna, y por lo tanto, caen fuera de toda posible prueba o verificación.

Esto último sin embargo, cuestionaría la posibilidad de considerar al utilitarismo como un saber normativo. Pues al nivel de la definición de las reglas que los hombres elijan para una buena vida, la fuente de las mismas debería exigir un nivel de certeza mínimo, pues de lo contrario, estaríamos ante la contradicción evidente de hallarnos ante leyes que lejos de sancionar, sólo se

limitarían a ser exhortaciones. Se exhorta a no robar, en lugar de castigar el robo, dado que hay certeza de que esa acción es mala.

En cuanto al método de los utilitaristas nos hallamos ante un serio problema. La oposición entre Macaulay y James Mill, evidencia la no claridad de los fundamentos metodológicos de esta teoría ética. Y es que el problema de fondo de esta teoría ética estriba en la ausencia de fundamentos en la que ha nacido. Son herederos del nominalismo y empirismo previos, pero, como James Mill, algunos no son claramente conscientes de lo que significa haber devastado el terreno de los llamados principios fundamentales.

James Mill había planteado una suerte de ciencia de la naturaleza humana⁶⁵, de la cual derivar precisamente la ética. Este discurso que apela a una verdad de una tal naturaleza humana, parece ser incongruente con el método empirista, al que invoca Macaulay⁶⁶ replicando precisamente a James Mill. Por la vía de la inducción no se puede llegar sino a postular ideas generales, altamente probables, más no una suerte de verdad universal sobre la naturaleza del ser humano. Y sin embargo, es necesario establecer un principio de acción, una regla para la acción utilitaria. Y eso si vamos más allá de considerar al utilitarismo como una exhortación o prédica para todos y para nadie. Si se toma en serio el utilitarismo, como teoría normativa, nos indicaría cuando una acción es definitivamente inmoral, o en todo caso, nos permitiría evaluar nuestras acciones, considerando que algunas no han sido tan morales como otras, habiendo definido precisamente lo de “moral”.

Por otro lado, Petit⁶⁷ sostiene:

Que el asesor utilitarista en materia de esquemas políticos adopte la posición de un observador imparcial de los individuos en una sociedad, y, después de identificarse con cada uno de los individuos para aprehender sus diferentes intereses, tome una decisión en respaldo del esquema que mejor satisfaga sus

⁶⁵ Mill, James (1823) *Essays on government, jurisprudence, liberty of the press, education, and prisons and prisons discipline*

⁶⁶ Macaulay, T. B. *Mill's essay on government: Utilitarian Logic and Politics*. Esta polémica y en parte la historia que hemos referido la recogimos del texto de Farrell (1983)

⁶⁷ Petit, P., (1980) *Judging justice*. London, Routledge and Kegan Paul

deseos.(Farrell, 1983: 31)

El problema con esta tesis es el de ver si realmente puede alguien ser suficientemente imparcial a la hora de hacer sus asertos sobre lo que está observando, de modo que no involucre sus propios intereses en la definición de lo que es el caso. Pues, la observación de Petit invoca los intereses del observador al final del procedimiento, de modo que hay una cierta confianza en lo que por naturaleza, quizás ese sentimiento moral natural, le indique que es lo mejor que puede desear. Pero, tendría que poder probarse, no tal naturaleza humana, sino si existen hombres capaces de hacer a un lado sus intereses, cuando, el utilitarismo parece más bien fundarse sobre lo contrario: que los hombres buscan satisfacer sus intereses, y sobre todo aquello que le causa más placer.

REFERENCIAS.

- Ayer, J. A. (1958) *Lenguaje, verdad y lógica*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Bentham, J., (2008) *Los principios de la moral y la legislación*. Buenos Aires. Editorial Claridad
- Bermudo, J. M. (1992) *Eficacia y Justicia*. Barcelona, Editorial Horsori
- Díaz Revorio, F. (2006). El derecho fundamental al secreto de las comunicaciones. *Derecho PUCP*, 0(59), 159-175.
Recuperado de
<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechopucp/articulo/view/3040/2887>
- Farrell, M. D. (1983) *Utilitarismo, Ética y Política*. Buenos Aires, Abeledo-Perrot.
(1994) *Métodos de la ética*. Buenos Aires, Abeledo – Perrot.
- Gamarra, P. (2014) *Posibilidades y limitaciones de la participación política indígena en Puno*. Lima, Kas. Iesc.
- Gargarella, R. (2001) *Teorías de la justicia después de Rawls*. Buenos Aires, Paidós.
- Gray, J. (1983) *Mill on liberty: a defence*. London and New York, Routledge.
Recuperado de:
https://cdn.preterhuman.net/texts/thought_and_writing/philosophy/mill%20on%20liberty%20defense.pdf
- Guisán, E. (2002) *Introducción a la ética*. Madrid, Cátedra.
- Habermas, J. & Ratzinger, J. (2005). *Los fundamentos pre-políticos del estado democrático*. Recuperado de:
<http://www.letraslibres.com/mexico/los-fundamentos-prepoliticos-del-estado-democratico>

Habermas, J., & Ratzinger, J. (2008). *Entre razón y religión*, Madrid, F.C.E.

Hausman, D. M. & Mcpherson, M. S. (2007) *El análisis económico y la filosofía moral*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Hume, D. (2008). *Ensayos morales y literarios*. Madrid: Tecnos.

Hume, D. (1984) *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Ediciones Orbis S.A.

Innenarity, D. (2017) ¿El final del multiculturalismo? *El País*. 16 febrero.

Recuperado de:

<http://elpais.com/elpais/2017/02/03/opinion/1486141680059970.html>

KISILIVSKY, S. (2008) Dworking's Challenge, Trabajo presentado en el Jurisprudence Discussion Group of the Oxford University, Oxford.U.K. Recuperado de:

http://www.oxford-jdg.net/2010/09/blank_6492.html

Kurer, O. (1999) John Stuart Mill: liberal or utilitarian. *The European Journal of the History of the Economic Thought* 6:2 200 – 215. Recuperado de:

<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10427719900000026?journalCode=rejh20>

La pornografía es un negocio rentable pero tabú para los grandes de internet.

(07 de julio de 2009) *El comercio*.

Recuperado de:

<http://elcomercio.pe/tecnologia/inventos/pornografia-negocio-rentable-tabu-grandes-internet-noticia-310734>

Little, D. (1983) Review: Mill on Liberty by C. L. Ten. *The Philosophical Review*. Vol. 92. N° 3 pp. 434-436 Duke University Press.

Recuperado de:

http://www.jstor.org/stable/2184486?origin=crossref&seq=1#page_scan_tab_contents

MacAskill, E. & Ackerman, S. (2013) NSA collecting phone records of millions of Verizon customers daily. *The Guardian*. Thursday 6 June. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/world/2013/jun/06/nsa-phone-records-verizon-court-order>

Mill, J. S. (1963) *The six great humanistic essays of John Stuart Mill*
New York. Washington square press.

Mill, J.S., (1969) *Coleridge in Essays on Ethics, Religion and Society*, ed. J.M. Robson, Collected Works, X, Toronto, University of Toronto Press

Mill, J.S. (1977) *Collected Works of John Stuart Mill*. "Essays on Politics and Society". (Vol. XVIII) Ed. J. M. Robson. London, Routledge and Kegan Paul.

Mill, J.S. (1968) *Mill. A collection of critical essays*. New York. Doubleday and

Mill, J.S. (1984) *Utilitarismo*. Madrid. Alianza Editorial

Mill, J.S. (1986) *Autobiografía*. Madrid. Alianza Editorial

Mill J.S. (1988) *On Liberty*. Harmondsworth (Middlesex), Penguin Classics, (Traducción N. Rodríguez Salmones Sobre la Libertad. Alianza Ed. Madrid, 1970)

Mill, J.S. (1993) *Bentham*. Madrid. Editorial Tecnos.

Mill, J.S. (2005) *Utilitarismo*. Madrid. Alianza Editorial

Mill, J. S., (2006) *Collected Works of John Stuart Mill*, in 33 vol. (1963)

Recuperado de: <http://oll.libertyfund.org/titles/mill-collected-works-of-john-stuart-mill-in-33-vols>

Mill, J.S. (2007) *Sobre la Libertad*. Madrid. Alianza Editorial
Company. Inc.

Moore, G. E. (1929) *Ética*. Barcelona, Labor

Nussbaum, M. C. (2007) *Las fronteras de la justicia*. Barcelona, Paidós

- Parlamento francés adopta ley que prohíbe el velo islámico integral. (14 de septiembre de 2010) *El tiempo*. Recuperado de:
<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-7905413>
- PCM –MEF. Informe preelectoral Administración 2011-2016. *El Peruano*. 11 enero, 2016. Recuperado de:
https://www.mef.gob.pe/contenidos/pol_econ/documentos/Informe_PreElectoral_2011_2016.pdf
- Piscocoya, L., (2000) *Tópicos en epistemología*, Lima, Universidad Inca Garcilaso de la Vega. Fondo Editorial
- Polo, M. (2009). *Ética y Razón Práctica*. Lima, Colección Loto Blanco
- Rawls, J. (2000) *Teoría de la justicia*. México. D. F., Fondo de Cultura Económica.
- (2001) *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona, Paidós
- Rosen, F. (2003). *Classical utilitarianism from Hume to Mill*. London and New York, Routledge
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Madrid: Planeta.
- (2001) *Sobre ética y economía*. Madrid, Alianza Editorial
- Smith, A. (2013) *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza Editorial
- Ten, C.L. (1980) *Mill on liberty*. New York. The Clarendon Press, Oxford University Press.
- Smith, A. (1976) *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford. Clarendon Press.
- Zegarra, R. (16 de febrero de 2017) Huir de dos errores. *El Comercio*.
 Recuperado de: http://elcomercio.pe/opinion/colaboradores/huir-dos-errores-raul-zegarra-noticia-1968950?ref=flujo_tags_518267&ft=nota_1&e=titulo